Hochscholastik und ›Geist‹ des Kapitalismus.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät I. Sektion
der Ludwig-Maximilians-Universität
zu München

vorgelegt von

Hedwig Brey
aus Frankfurt a. M.

Universitätsverlag von Robert Noske in Borna-Leipzig
1927

Berichterstatter: Prof. Dr. A. Gallinger
Referent: Geh. Rat Prof. Dr. J. Geyser

Tag der mündlichen Prüfung: 8. März 1927

Meinen Eltern

Inhaltsverzeichnis.

A. Einleitung. Seite

I. Zur Problemstellung 1

II. Vorbereitung der scholastischen Wirtschaftsanschauungen durch Frühchristentum und Patristik 4

III. Übersicht über die für unsere Spezialuntersuchung benutzten Quellen 10

B. Hauptteil.

I. Theologisch-metaphysische Grundlage der scholastischen Wirtschaftsanschauungen 12

1. Vom letzten Ziel des Menschen. (Natürliches Ziel; übernatürliches Ziel; Zielstrebigkeit des kapital. Geistes) 14

2. Stellung des Menschen in der Schöpfung: ordo creaturarum. (Aufbau des Universums; Ständeordnung; Formen menschlichen Gemeinschaftslebens; lex aeterna, lex naturalis; Unendlichkeitsstreben des kapital. Menschen.) 23

3. Haltung des Menschen zur Schöpfung: uti und frui. (Begriffe bei Augustin; „ordo amoris"; Übernahme der Begriffe in die Scholastik; Neues in der Scholastik: Mittelstellung der Tugend; Eigenwert des diesseitigen Lebens; Sünde; Gegensatz des kapital. Geistes.) 30

4. Aktives und kontemplatives Leben. (Begründung der Zweiteilung; Ziel und Wesen des kontemplativen, des aktiven Lebens; Vergleich beider; Ausartung des aktiven Lebens: sollicitudo; dagegen der kapital. Geist.) 36

II. Ethische Grundhaltung 40

1. Allgemeines zur Tugendlehre der Scholastik. (Begriff der Tugend, Arten und Bewertung der Tugend; Verhältnis der Tugenden untereinander; moralische Tugenden im Besonderen; intellektuelle Tugenden; theologische Tugenden; Sinn des scholastischen Tugendsystems; „Tugend" des kapital. Menschen.) 41

2. Einzelne moralische Tugenden.

a) Klugheit. (Begriff; Wirkungsgebiete; prudentia falsa; Gegensatz der kapital. „Klugheit".) 48

b) Gerechtigkeit. (Begriff; innerer Maßstab = Naturrecht; Arten; kapital. Einstellung im Vergleich dazu.) 50

c) Starkmut und Mäßigung. (Begriffe; Ziele; Unterschied des „Formats" der scholastischen Tugend und der kapitalistischen.) 52

d) „Liberalitas". (Begriff; Aufgabe; entgegengesetzte Laster; Geiz, Verschwendung; „magnificentia" als „maximum" der Liberalitas.) 53

III. Haltung zu konkreten Wirtschaftsverhältnissen 56

1. Besitz. (Begründung in der gefallenen menschlichen Natur; ideale Besitzordnung; Armut; „künstlicher" Reichtum; kapital. Mensch und Reichtum.) 58

2. Erwerb. Seite
a) Arbeit im allgemeinen. (Zweck; Arten; Gebrauch des Erworbenen; asketische Bedeutung; Beruf; Bewertung der Arbeit; Gegensatz der kapital. Auffassung.) 61
b) Besondere Erwerbsformen. (Produktion; Tausch; Handel.) . 64
c) Arten der Kapitalverwertung. (Leihkapital; Handelskapital.) 69

C. Schluß: Rückblick 75

Literaturangaben 76

A. Einleitung.

I. Zur Problemstellung.

Zugleich mit dem Interesse, das die Forschung dem modernen Kapitalismus als einer Wirtschaftsform entgegengebracht hat, erwachte in ihr das Bedürfnis, auch dem, was sie den „Geist" dieser gewaltigen Erscheinung nannte, d. h. der hinter ihr steckenden Gesinnung und ethischen Haltung eine eingehende Untersuchung zu widmen.

Schon in der ersten Auflage seines Werkes „Der moderne Kapitalismus"[1]) geht Sombart in einem größeren Abschnitt den Elementen des sog. kapitalistischen Geistes nach und führt als solche den Erwerbstrieb an und den ökonomischen Rationalismus. Die tiefsinnigen Ausführungen Simmels in seiner „Philosophie des Geldes"[2]) bieten ihm dabei Anregungen. Doch erscheint Sombart das Gebilde „Kapitalismus" komplizierter als Simmel, der Geldwirtschaft und Kapitalismus einfach gleichsetzt. Daraus, daß Sombart die Kennzeichnung dessen, was man „kapit. Geist" zu nennen pflegt, im Rahmen eines größeren wirtschaftsgeschichtlichen Werkes gibt, erklärt es sich, daß er die außerhalb der wirtschaftlichen Motivierung liegende ethische Seite der Erscheinung zwar sieht, ihr aber keine besondere Aufmerksamkeit schenkt.

Eben von dieser ethischen Seite faßt dagegen Max Weber[3]) das Problem an. Er geht von der auffallenden Tatsache aus, daß, wie berufsstatistische Untersuchungen zeigen, der Prozentsatz der im Wirtschaftsleben führenden Katholiken ein viel geringerer ist, als der Protestanten (im weitesten Sinne) und sucht eine Erklärung dafür zu finden in ihrer religiös-ethischen Geisteshaltung. Weber bezeichnet die „innerweltliche Askese" und die Betonung der „Berufspflicht" als die Züge der protestantischen (vor allem puritanischen) Ethik, durch die die Entwicklung des kapit. Geistes eine Förderung entscheidender Art erfahren habe. Für den Begriff „Geist des Kapitalismus" gibt er keine

[1]) Leipzig 1902.
[2]) Leipzig 1900.
[3]) Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus, Archiv für Soz.-Wiss. u. Soz.-Pol. Bd. 20/21 (1905/06) und Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1920.

„Definition", sondern begnügt sich mit einer „Veranschaulichung" desselben durch Zitate aus den Werken Benjamin Franklins (Archiv S. 14/15). Im übrigen gebraucht er diesen Begriff im Sinne einer „ethisch gefärbten Maxime der Lebensführung", die sich am wesentlichsten auf dem Gebiet des Gelderwerbs auswirkt.

Die These Webers fand lebhafte Unterstützung bei Ernst Troeltsch in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen"[4]).

Der Unterschied der Problemstellung bei Sombart und Weber besteht darin, daß die ethische Haltung des Wirtschaftsmenschen bei jenem als das vom Kapitalismus „Bewirkte" erscheint, während sie von Weber umgekehrt als ursächliches Moment für die Entstehung des kapitalistischen Geistes angesehen wird.

Brentano[5]), der Webers These ablehnt, sieht einen hauptsächlichen Antrieb zur Entwicklung des kapit. Geistes in der „heidnischen Emanzipation vom Traditionalismus", von der religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Gebundenheit. Er betont, daß der „Geist des Kapitalismus" mit dem Handel entstanden sei, unter besonderer Einwirkung des ihm entgegenkommenden römischen Rechts und der Berührung mit dem Orient im Zeitalter der Kreuzzüge. Gemäß dieser weit zurückgreifenden Untersuchung über die Genesis des sog. kapit. Geistes kann dessen Begriffsbestimmung bei Brentano nur sehr allgemein sein, d. h. sie kann nur die Wesenszüge des zu allen Zeiten vorhandenen „Geistes des Kapitalismus" erfassen, nicht aber auch die besonderen Charakterzeichen der modernen Form dieses Geistes. Die Definition Brentanos lautet dementsprechend kurz: „grenzenloses Streben nach Gelderwerb".

In einer umfangreichen Spezialuntersuchung „Der Bourgeois" setzt sich Sombart erneut auf Grund einer Fülle von Material mit dem „Geist des Kapitalismus" auseinander. Er kennzeichnet ihn hier als Synthese aus den beiden Komponenten „Unternehmergeist" und „Bürgergeist", deren jede für sich wieder ein komplexes Gebilde heterogener Elemente darstelle. „Der Unternehmergeist ist eine Synthese aus Geldgier, Abenteuerlust, Erfindungsgeist und manchem andern; der Bürgergeist setzt sich aus Rechnerei und Bedachtsamkeit, aus Vernünftigkeit und Wirtschaftlichkeit zusammen" (S. 24). Das von Weber gefundene ethische Element nimmt Sombart nunmehr ebenfalls in den Begriffsinhalt auf, ohne aber den von jenem Forscher angegebenen Ursachen die gleiche Bedeutung beizumessen.

Suchen wir aus den aufgezählten Begriffsbestimmungen des kapit. Geistes ein allen gemeinsames Moment heraus, so zeigt sich uns als solches das „Streben nach Gelderwerb". Keine jener Begriffsformu-

---

[4]) Tübingen 1912 (passim).
[5]) Die Anfänge des modernen Kapitalismus. München 1916.

lierungen läßt dies Element vermissen: nur fügen mehrere derselben (besonders die von Sombart) weitere Merkmale hinzu. Diese weiteren Wesenszüge werden gesehen auf Grund der verschiedenen Blickpunkte der beobachtenden Forscher, wie sich besonders deutlich an dem Beispiel von Sombart und Weber zeigt. Keine der gefundenen Merkmale schließen sich gegenseitig aus; vielmehr dienen alle der adäquateren und klareren Ausprägung dessen, was der Begriff meint.

Stellen wir diese Merkmale kurz zusammen, so ergibt sich: Der Ausdruck „Geist des Kapitalismus" bedeutet ein grenzenloses (ungebundenes), planmäßiges Streben nach Gelderwerb, das als eine Art ethischer Pflicht empfunden wird, und zu einer weitgehenden, einseitigen Rationalisierung und Versachlichung aller Lebensgebiete und menschlichen Beziehungen führt[6]). —

Vom Begriff und Sinn des Ausdrucks „Geist des Kapitalismus" ist die Frage nach den Ursachen und Bedingungen für das Entstehen dieses „Geistes" zu unterscheiden. Auch ihr ist Sombart nachgegangen. Er nennt als solche ursächliche Bedingungen des kapit. Geistes biologische Grundlagen, sittliche Mächte, soziale Umstände usw. Darunter führt er auch die Ethik der Hochscholastik an. Ihm liegt dabei aber keine quellenmäßige Untersuchung von genügender Ausdehnung vor. Er stützt sich zwar auf eine Abhandlung von Franz Keller[7]). Dieser arbeitet aber mit einem verstümmelten Begriff des kapit. Geistes. Aus der Tendenz heraus, den Vorwurf der Inferiorität der Katholiken im Wirtschaftsleben zu widerlegen, scheidet er nämlich einen wesentlichen Bestandteil des kapit. Geistes unter dem Namen „Mammonismus" aus, so daß der Rest der Begriffselemente mit den von Keller angeführten Zitaten aus katholischen Moralisten sich allerdings belegen läßt. Seine Resultate bleiben gemäß dieser Veränderung des entscheidenden Begriffs ohne Beweiskraft. Da nun Sombart mit dem Teil seiner Ausführungen im „Bourgeois", die den Einfluß scholastischen Geistes und scholastischer Ethik auf die Ausbildung des kapit. Geistes feststellen sollen, sich bis auf geringe Ausnahmen eigner Quellenstudien

---

[6]) An dieser Stelle kann der mannigfaltige Inhalt des Begriffs „Geist des Kapitalismus" nur in Form einer kurzen Kennzeichnung gebracht werden. Im Verlauf der Untersuchung wird es nötig sein, die hier nur „in nuce" angeführten Einzelzüge in größerer Ausführlichkeit zu bringen. — Von vornherein müssen wir uns gegen den Vorwurf der Übertreibung verwahren. Die an einzelnen Stellen zugunsten größerer Klarheit vorgenommenen Überspitzungen von bestimmten Merkmalen des Gesamtphänomens „Geist des Kapitalismus" sollen lediglich den Zweck haben, eigentlich nur erspürbare Abschattungen der Geistesstruktur deutlich hervortreten zu lassen. Jede solche Verdeutlichung schließt natürlich eine Vergröberung in sich und insofern eine Unrichtigkeit. Doch muß das Einzelne im Rahmen des Ganzen beurteilt und zum Ganzen in Proportion gesetzt werden.

[7]) Unternehmung und Mehrwert; Schriften der Görresgesellschaft 1912 Heft 12.

der Führerschaft Kellers überläßt, so sind seine Ergebnisse ebenfalls irreführend.

Gegen Sombart wendet sich eine Untersuchung Max Schelers[8]). Dieser bietet aber nur eine generelle Widerlegung aus der allgemeinen religiösen und ethischen Grundanschauung der Scholastik heraus, ohne spezielle Quellenstudien zugrunde zu legen und ohne seine Ergebnisse mit Quellenstellen zu belegen[9]). Max Weber gibt in „Protestantische Ethik und ‚Geist' des Kapitalismus" nur einige Andeutungen und verweist im übrigen (Religionssoziologie I. S. 58 Anm.) auf eine eigene Untersuchung über „Katholische Wirtschaftsethik und ‚Geist' des Kapitalismus" im Anschluß auch an mittelalterliche Quellen. Doch ist er zur Ausführung dieser Arbeit nicht gekommen. Somit besteht an dieser Stelle eine Lücke der Forschung. Zu ihrer Ausfüllung hofft diese Arbeit einiges beizutragen. Ihr Ziel ist deshalb die Prüfung der von Sombart aufgestellten These. Es gilt festzustellen, ob und in wieweit Lehren der Hochscholastik, wie dies Sombart behauptet, in der Tat einen Anteil an der Entwicklung des sogen. kapit. Geistes haben.

Parallele Erscheinungen, wie sie im „Geist des Kapitalismus" sich auf dem Gebiet der Wirtschaft zeigen, sind auch auf den übrigen Lebensgebieten der Moderne (und historisch jeweils modifiziert nicht nur der Moderne) zu beobachten: im Staat, in der Technik, in der Wissenschaft. Überall finden sich die gleichen Verabsolutierungstendenzen, die gleiche Versachlichung und die gleiche Umkehrung der natürlichen Ordnung. Insofern bildet eine Studie über den „Geist des Kapitalismus" zugleich einen kleinen Beitrag zur Charakterisierung des modernen Geistes überhaupt.

II. Vorbereitung der scholastischen Wirtschaftsanschauungen durch Frühchristentum und Patristik.[1])

Eine wesentliche Unterfrage der großen, für jedes Jahrhundert neu auftauchenden und neu zu lösenden Frage „Christentum und Kultur" bildet das Verhältnis von Christentum und Wirtschaftsleben.

---

[8]) Umsturz der Werte II, Leipzig 1919, S. 247 ff.

[9]) Scheler setzt sich dort auch (S. 253 ff.) ausführlich mit der Frage auseinander, ob es überhaupt berechtigt sei, so etwas wie einen „kapit. Geist" als erste Ursache der kapit. Ordnung anzunehmen. Wir können uns seinem bejahenden Urteil und dessen Begründung nur anschließen. Scheler spricht im Einklang mit Sombart und Weber für prinzipielle Trennung von kapit. Wirtschaftsgesinnung und kapit. Wirtschaftsform; jene kann unabhängig von dieser bestehen.

[1]) Das Kapitel beruht zum Teil auf den folgenden Untersuchungen: L. Brentano, Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter, München 1903;

Die rein religiöse Botschaft Jesu gibt darauf keine direkte, auch für komplizierte Fälle schlechthin anwendbare Antwort. Denn das Evangelium bietet nicht eine Ordnung der äußeren Zustände; es gibt Weisung zur Ordnung des inneren Menschen. An sich sind seine Lehren kulturindifferent. Erst in zweiter Linie wirken sie auf die Welt, nämlich durch den erlösten Menschen. Je mehr der durch die Sünde verderbte innere Mensch durch die Erlösungsgnade restauriert und dem Urzustand des paradiesischen Menschentums angenähert ist, desto freier und nachhaltiger kann er sich dem Wirken in der Welt hingeben. Immer aber lautet die Weisung: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit; alles übrige wird Euch dreingegeben werden." So zeigt die christliche Urzeit, die Zeit Jesu und seiner unmittelbaren Jünger als zentrale Haltung die Vorbereitung für das Gottesreich. Doch ist die Welt für sie noch nicht nur mit den Merkmalen des Gefährlichen und Verführerischen ausgestattet. Überall finden sich in ihr trotz aller menschlichen Verderbnis die Spuren des gütigen Schöpfers und liebenden Vaters. Die Haltung des Evangeliums ist nicht weltverneinend, sie ist überweltlich, in dem Sinn, daß sie eben in der Welt nur einen relativen Wert erblickt.

Das Nachlassen der ursprünglichen religiösen Glut und der ständige Zusammenstoß mit den Lebensformen der vom geschwächten oder gar bösen Willen der Menschen auf Grund sündegetrübter Einsicht gestalteten Welt mußte bald eine Änderung des Empfindens herbeiführen. Schon bei Paulus findet sich stellenweise die Wandlung von einer bejahenden oder wenigstens indifferenten zu einer gegensätzlichen Auffassung. Das Reich Gottes und das „Reich der Sünde", die „Welt", widerstreiten einander. Diese Erkenntnis nötigt zu einer näheren Auseinandersetzung mit der Welt und einer ausführlichen Beschreibung des Verhaltens eines Christen zu ihr. Doch war zurzeit des Paulus vorerst eine viel wichtigere Aufgabe zu lösen, die Gestaltung des inneren Lebens der Christengemeinde. Auf diese blieb die Kraft konzentriert. Daher besteht noch eine völlige Losgelöstheit von den Dingen der Welt, obwohl man sich den äußeren Verhältnissen um des Lebens willen anpassen mußte, praktisch also — mit innerer Unberührtheit allerdings — Kompromisse schloß.

Einen Schritt weiter in der Entwicklung der Beziehung zur Welt bedeuten die Lehren der Kirchenväter. Zu ihrer Zeit füllt das Erlebnis der Wiedergeburt schon nicht mehr die ganze Seele des Christen aus. Das „Sorget-nicht" hat schon nicht mehr den vollen Klang und findet

---

O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, Freiburg 1908; I. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter, Wien 1907; Theo Sommerlad, Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters, Leipzig 1903; E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen, Tübingen 1912.

nicht mehr den restlosen Glauben. Freilich, man glaubt, aber man will außerdem auch die natürliche Sicherung seines irdischen Daseins. Die Berührung mit der Welt wird dadurch eine intimere, und das Bewußtsein der Gegensätzlichkeit zu ihr verstärkt sich. Mit zunehmender Kompliziertheit der sozialen und ökonomischen Verhältnisse macht sich das Dilemma des Verwurzeltseins in zwei Reichen, dem Reich Gottes und dem Reich der Welt, und der Mangel an klaren, für einzelne Fälle anwendbaren Lebensprinzipien empfindlich fühlbar. Aus solchem Bedürfnis heraus entstehen bei den Kirchenvätern die ersten Ansätze zu einer ausführlichen wirtschaftsethischen Theorie. Da für die neu aufgetauchten Einzelfragen die allgemeinen, nur richtungweisenden Lehren des Neuen Testaments eine deutliche Auskunft versagen, zeigt sich die Heranziehung des Alten Testaments notwendig. Bald greift man auch dazu, die gewonnenen Prinzipien mit verwandten Lehren der antiken Philosophie zu stützen. Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter zeigen eine Mischung der drei Quellenelemente: Neues Testament, Altes Testament und antike Philosophie.

Die grundlegende Frage war für die Patristik: Wie kann der Christ, der als Mensch genötigt ist, in dieser Welt zu leben, sich „unbefleckt von ihr", der feindlichen, „bewahren", ja mehr noch, wie kann er sie, soweit sie indifferent ist, als Mittel zur Gewinnung des Reiches Gottes benutzen. Von hier aus ergibt sich jegliche Stellung zu Einzelfragen, auch die Stellung zur Wirtschaft, die verhältnismäßig viel Positives an sich trägt.

Der Besitz irdischer Güter ist ein Geschenk Gottes, für das man ihm dankbar sein muß, wie für die inneren Gnadengaben. Bei Clemens von Alexandrien findet sich eine Ableitung des Eigentumsrechts aus der Freundschaft mit Gott. Wie der Freund mit dem Freunde Gütergemeinschaft hat, so besitzt der Christ die Güter auf Grund seiner Freundschaft mit Gott. Dieser bleibt also letztlich der Eigentümer. So sagt Chrysostomus: „Nichts hast du, was dein wäre, nicht das Vermögen, nicht die Sprache, nicht einmal deine Seele, denn auch sie ist Gottes Eigentum." Der Christ ist daher nicht etwa wie nach römischem Recht unbeschränkter Herr einer Sache. Er hat nur ein Gebrauchsrecht der Güter. Da der Besitz von Gott eingerichtet ist, kann er an sich nichts Schlechtes sein; erst durch den Mißbrauch des Menschen entsteht die Sünde. Die Ungleichheit der Verteilung, Armut und Reichtum, werden als mit dem Sündenstand eingetretene Tatsachen hingenommen. Man versucht auch nicht mechanisch und rational die Gleichheit herbeizuführen, sondern überläßt es der Liebe und Opfergesinnung, einen Ausgleich zu schaffen. Besitzt ein Christ mehr, als er zu seinem eigenen Bedarf nötig hat, dann soll er den Überschuß für bedürftige Mitbrüder verwenden. Chrysostomus sagt: Der Reichtum ist gut, „wenn er den Besitzer nicht beherrscht, sondern den Nächsten

der Armut entreißt". Manche Kirchenväter verwerfen allerdings den Reichtum schlechthin, weil er leicht Anlaß bietet zur Sünde; so Basilius d. Gr. und Gregor von Nyssa. Hermas leitet mit psychologischem Tiefblick das Hängen des Christen am Reichtum aus dem Streben ab, „bei den Heiden Ehre zu genießen". Nicht das Vermögen bestimme den Wert des Menschen, sondern sein Reichtum an Tugend. In dieser Anschauung macht sich der Einfluß der Stoa geltend. Tertullian nennt sogar die Armut an irdischem Gut einen Reichtum, weil an sie eine Seligpreisung geknüpft sei. Wie hier in bezug auf den Reichtum eine Umwertung der Werte versucht wird, so geht auch allgemein das Bestreben der Patristik dahin, dem Pochen auf das Glück und dem Leiden unter dem Elend des Lebens durch eine Verlegung des Schwerpunkts in das Innenleben und auf die Beziehung zu Gott, die Spitze zu brechen und überhaupt dem irdischen Dasein als solchem den „blutigen Ernst" zu nehmen.

Die Kirche besaß schon zu jener Zeit selbst Vermögen. Ambrosius erklärt als dessen Zweck die Sorge für die Armen. „Der Besitz der Kirche ist das Vermögen der Armen." Weniger günstig betrachtet ihn Chrysostomus; er sieht im Besitz der Kirche ein schlechtes Zeichen für das Christentum ihrer Glieder, die jeweils aus ihrem eigenen Überfluß Mittel für die Armen bereitstellen sollten.

Von einem Eintreten für den Kommunismus bei den Kirchenvätern kann nicht die Rede sein, wenigstens nicht von einem Kommunismus des Besitzes. Bei Basilius d. Gr., Augustinus und anderen läßt sich höchstens von einem Kommunismus der Konsumption sprechen. Sogar Chrysostomus, der am weitesten geht, bleibt sich bewußt, daß der Kommunismus des Klosterlebens nicht auf weitere Kreise ausgedehnt werden darf.

Wie der in rechter Weise verwaltete Besitz, so ist auch der Erwerb von Gütern erlaubt, sobald er in den von der Ethik bestimmten Grenzen sich vollzieht. Der Hauptweg, Güter zu erwerben, ist die Arbeit, die körperliche wie die geistige. Nach Clemens v. Alex. läßt sich der Dienst Gottes mit einem weltlichen Beruf wohl vereinbaren: „Man kann ein Hörer der göttlichen Wahrheit sein und doch zugleich seiner bürgerlichen Stellung nachkommen, und niemand ist verhindert, in der Welt zu leben nach der rechten gottgefälligen Weise." Neben der Notwendigkeit, den Lebensunterhalt zu verdienen, nennt Basilius d. Gr. als Nutzen der Arbeit „die Zucht des eigenen Leibes und die Liebe zum Nächsten". Gregor von Nazianz betrachtet schon das „Sich-müde-arbeiten" als Lohn für den, „der nicht völlig eine Krämerseele ist". Der Makel, der nach dem Empfinden der Antike auf der Arbeit ruht, wird durch solche Wertung weggenommen.

In welchem Beruf die Arbeit geübt wird, erscheint als indifferent. Der Christ muß nur solche Berufe meiden, die eine allzu nahe Be-

rührung mit dem Götzendienst mit sich bringen, wie die Staats- und Heeresämter, oder solche, die Gefahren der Unsittlichkeit offensichtlich nach sich ziehen, wie der Stand des Zöllners oder Schauspielers.

Die Berufsarbeit darf in keinem Fall zum Zweck übermäßigen Gewinns getrieben werden. Daher ist der Stand des Kaufmanns oder Händlers, dem solches Streben am nächsten liegt, meist ebenfalls verpönt. Der fälschlich dem Chrysostomus zugeschriebene, wahrscheinlich aber arianische Satz: „nullus christianus debet esse mercator; aut si voluerit esse, pro-jiciatur de ecclesia", dürfte in dieser Zugespitztheit die Meinung der Kirchenväter über den Handel allerdings nicht recht ausdrücken. Eine ähnlich radikale Ablehnung findet sich nur noch bei Tertullian. Die übrigen Väter geben einen Nutzen und eine Notwendigkeit des ehrlich betriebenen Handels unbedingt zu. Der Kaufmann bringt die Waren, die in seinem Heimatland nicht zu haben sind, von fern her und dient damit seinen Mitbürgern. Maßstab für die rechte Ausübung des Handels ist der „gerechte Preis", dessen Bestimmung sich nur rein objektiv nach den Herstellungs- oder Beschaffungskosten der Ware richten darf. Die etwaigen Laster, die beim Handel unterlaufen, sind Schuld der Händler, nicht des Handels (Augustinus).

Schon früh wird bei der Erlaubtheit des Handels ein Unterschied gemacht zwischen Klerikern und Laien. Chrysostomus lehnt für den Kleriker auch den gerechten Handel ab. Unter den dem Laien gestatteten Geschäften sind wieder einige, bei denen die Gefahr der Sünde besonders naheliegt, den Christen verboten. Gregor d. Gr. sagt: „Es gibt Geschäfte, die ohne Sünde kaum oder gar nicht ausgeübt werden können." Zu den letzteren gehört das Zinsnehmen und der Wucher. Die frühesten Spuren eines Zinsverbots in der kirchlichen Literatur finden sich (nach Sommerlad) bei Clemens v. Alex., der eine alttestamentliche Stelle (Hesekiel 18, 7 und 8: „Wenn einer fromm ist, der recht und wohl tut, ... der wird das Pfand des Schuldners zurückgeben ... und nicht wuchern.") anführt. Cyprian, Athanasius, Hilarius und Augustinus berufen sich auf Ps. 14, 5. Das im Mittelalter hauptsächlich gebrauchte Argument, die Stelle Luc. 6, 35 (Mutuum date, nihil inde sperantes), taucht zuerst bei Tertullian auf. Die aristotelische Begründung mit der Unfruchtbarkeit des Geldes, eine zweite beliebte Grundlage des mittelalterlichen Zinsverbots, bringt als erster Gregor v. Naz. Laktanz appelliert an das natürliche Gerechtigkeitsgefühl, das die Not des Nächsten nicht zu eigener Bereicherung ausnutzen dürfe. Basilius d. Gr. betrachtet den Wucher vom Standpunkt des Borgers, und ermahnt diesen, lieber seine Armut geduldig zu ertragen, als die Ungerechtigkeit zu unterstützen durch Aufnahme eines verzinsten Darlehns. Am beredsamsten wendet sich wohl Ambrosius gegen das Zinsnehmen. Als neues Argument zieht er eine Stelle aus Cicero, De officiis II. 25 § 89: „Quid faenerari? Tum Cato: Quid hominem, inquit, occidere?" heran und

schildert in ergreifenden Bildern die Not der armen vom Wucher Bedrückten. Ja, er verurteilt den Wucher so sehr, daß er ihn als Mittel zur Bestrafung des Landesfeindes anzuwenden rät. Das Zinsnehmen beruhe dann auf Kriegsrecht, ebenso wie die Anwendung der Waffen.

Alle Väter lehnen also das Zinsnehmen grundsätzlich und entschieden ab als Form des unrechtmäßigen Erwerbs von Eigentum.

Über den Gebrauch des rechtmäßig erarbeiteten Besitzes finden sich bei den Vätern bestimmte Regeln. Chrysostomus sieht im rechten Gebrauch des Eigentums ein Zeichen dafür, daß es gerecht erworben wurde. Er mahnt dazu, es vernünftig zu gebrauchen. Der nächste Zweck des Besitzes ist die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse; dabei muß ein bestimmtes Maß innegehalten werden. Der Luxus wird meist ganz verworfen. Clemens v. Alex. gibt sogar eine genaue Beschreibung der für den Christen angemessenen Kleidung und Gerätschaften. Stets wirkt der Zweck des Gegenstandes richtunggebend für seine Ausgestaltung. Doch gibt Clemens zu, daß kostbare Gegenstände wohl auch gebraucht werden dürfen, nur soll man nie das Herz daran hängen. Im ganzen bilden diese Lehren ein Lob der Einfachheit und Sparsamkeit. Ambrosius unterscheidet zwei Arten des Geldausgebens, die Freigebigkeit, die im Dienst der Armen steht, und die Verschwendung, die eigenen Genuß sucht.

In die etwas schwankende Bestimmung des persönlichen Bedarfs bemüht sich Augustinus einen objektiven Gesichtspunkt zu bringen. Die Notwendigkeit soll nicht nach unserer Begierde, sondern nach dem bemessen werden, was der Leib objektiv gesehen zu seiner Erhaltung braucht. „Unsere Begierde ist nicht das Werk Gottes"; der Leib ist das Werk Gottes. „Schau zu, was ihm genügt, und Du wirst sehen, wie wenig es ist. Was für die Reichen überflüssig ist, hat der Arme notwendig. Wer den eignen Überfluß behält, besitzt daher das Gut der Armen." (Augustinus, Enarr. in Ps. 147, 12.) Basilius d. Gr. nennt den, der seinen Reichtum zurückhält, geradezu einen Dieb. Darum soll der Christ reichlich Almosen geben. Er dient ja im tieferen Sinn nur sich selbst damit, denn er tauscht für das Almosen besseren Reichtum bei Gott ein. Laktanz: „Qui apud Deum dives est, pauper esse num-quam potest." Fast alle Väter schreiben dem Almosengeben eine sündentilgende Kraft zu, unter Berufung auf das Schriftwort: „Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen." Doch ist dies nur in dem Sinn zu verstehen, daß Gott solchen leichter die Gnade der Vergebung schenkt, wenn sie Reue zeigen und Buße tun (Augustinus).

Noch eine weitere Verwendung des irdischen Guts erkennen die Väter an: die staatsbürgerliche Pflicht des Steuerzahlens. Ambrosius sagt: „Wir geben dem Kaiser, was des Kaisers ist." —

Ein Rückblick auf die angeführten wirtschaftsethischen Lehren der Patristik zeigt eine zweifache Haltung zu den Dingen der Welt: soweit eine feste Ordnung der Verhältnisse durch unchristliche Machthaber in widerchristlichem Sinne statthat, und das kleine Häuflein Christen hilflos den Zuständen gegenübersteht, hat es sich von der Welt zurückzuziehen; soweit aber die Gestaltung der Welt auch den Christen freigegeben ist, findet sich eine durchaus positive Einstellung zu ihr, ein freudiges Schaffen an ihrer Prägung, damit sie mehr und mehr geeignet würde, in den Dienst des erlösten Menschen zu treten.

In den Darlegungen der Kirchenväter über die Wirtschaft bereitet sich die Wirtschaftsethik der Hochscholastik organisch vor. Manche Lehren indeß sind infolge der Veränderung der äußeren Verhältnisse gegenstandslos geworden und müssen durch andere, der neuen Konstellation entsprechende ersetzt werden. Auf Grund der im Mittelalter Tatsache gewordenen „christlichen Einheitskultur" ist für die Scholastik die Problemstellung einfacher als für die Patristik. Die Scholastik redet aus einer sicheren Ruhe heraus. Sie braucht nicht mehr zu kämpfen um das Lebensrecht der christlichen Kirche in der Welt; sie erlebt ja die Zusammenarbeit von Kirche und Welt. So kann sie darangehen, die Idealform dessen zu zeichnen, das von menschlicher Unzulänglichkeit entstellt, real schon vorhanden ist. Einen gewaltigen Ideenbau auf christlicher Basis läßt sie entstehen, in dem jedes Lebensgebiet an seinem Ort eingereiht ist, und in dem auch die Wirtschaft ihren Platz findet.

III. Übersicht über die für unsere Spezialuntersuchung benutzten Quellen.

Bezeichnend für die Stellung der Wirtschaft im Rahmen der mittelalterlichen Weltanschauung ist die Stelle, die wirtschaftsethische Erwägungen in den Werken der Scholastiker einnehmen. Gemäß dem fast völlig fehlenden Empfinden für die Eigenständigkeit des Wirtschaftlichen finden sich die Äußerungen darüber in den Sentenzensammlungen und theologischen Summen, den gewaltigen Kompendien mittelalterlicher Wissenschaft und Lebenskunde verstreut. Das Grundsätzliche steht meist in den Ausführungen über das letzte Ziel des Menschen, über das kontemplative und aktive Leben, über die Tugend und Glückseligkeit; das Praktische und Konkrete bei der Behandlung einzelner Tugenden und in den Traktaten über das Recht, das Eigentum und die sakramentale Restitution. Die wenigen Monographien, meist angeregt durch seelsorgerliche Schwierigkeiten, könnte man ihrerseits kleine Summen nennen wegen ihrer weitausladenden Grundlegung. So beginnt der Traktat des Thomas v. Aqu. „De regimine principum" mit einer Erörterung über das letzte Ziel des Menschen.

Ehe wir in unsere Spezialuntersuchung, die von dem Verhältnis der Hochscholastik zum Geist des Kapitalismus handeln soll, eintreten, wollen wir eine knappe Zusammenstellung der zugrunde liegenden Quellen vorausschicken.

Es kommen für uns verschiedene Arten von Quellen in Betracht: Sentenzensammlungen und ihre Kommentare; theologische Summen und deren Kommentare; Kommentare zur Ethik und Politik des Aristoteles; schließlich juristische Summen, Predigtsammlungen und Beichtsummen, sowie einige Monographien zur Staats- und Wirtschaftslehre.

Unter den Sentenzensammlungen war die am meisten benutzte die des Petrus Lombardus († 1164); sie wurde zurzeit der Hochscholastik in den Schulen als Lehrbuch verbreitet und häufig kommentiert. Von diesen Kommentaren zogen wir heran: aus vorthomistischer Zeit Guillelmus Antissiodorensis († nach 1231) und Alexander Halensis († 1245), der als erster den ganzen Aristoteles verwertete. Ferner den Kommentar des Thomas v. Aqu. († 1274) und seines Zeitgenossen Bonaventura († 1274), der Aristoteles nicht verwertet, und den des Richard von Mediavilla († um 1300); schließlich den bedeutsamen des Duns Scotus († 1308), der die ausführlichste Eigentumslehre der ganzen Scholastik enthält; aus der Schule des Scotus nahmen wir noch zwei Arbeiten vor, von Franziskus de Mayronis († 1325) und Durandus a S. Porciano († 1334), die beide besonders offenen Auges waren für das sie umgebende Wirtschaftsleben, allerdings immer noch mit dem Blick des Ethikers.

Von den theologischen Summen haben wir besonders benützt die Summa contra gentiles und die Summa theologiae des Thomas von Aquin; von Kommentaren zur letzteren den des Kardinals Cajetan († 1534), des stark auf diesem fußenden Jesuiten Gregor de Valentia († 1603) und des Carmeliters Franziskus Sylvius († 1641). Ferner wurde berücksichtigt die Summe des Alexander Halensis und die nach der des Thomas entstandene Summa seines Lehrers Albertus Magnus († 1280). Auch das Speculum doctrinale des Vincentius Bellovacensis († 1264) ist eine solche Summe. Für die Spätzeit wählten wir noch die Summa Theologiae (auch Summa moralis genannt) des Antoninus von Florenz († 1459) der sich auf Thomas stützt, aber eine deutliche Beeinflussung durch die veränderten wirtschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit aufweist.

Nach dem Bekanntwerden der Ethik und Politik des Aristoteles entsteht eine Anzahl Kommentare zu diesen, die reichlich Gelegenheit zur Verbreitung über wirtschaftsethische Fragen gaben. Wir wählten die Kommentare des Scotus-Schülers, aber-Gegners und Nominalisten Walter Burlaeus († 1337) und des berühmten Rectors der Universität Paris Johannes Buridanus († vor 1358).

Wohl aus dem Bedürfnis nach einer entsprechenden Darstellung zu Ethik und Politik auf christlicher Basis schrieb Chrysostomus Javellus († 1538) in starker Anlehnung und Nachahmung des Aristoteles seine „Oeconomia christiana".

Zum Beweis, wie stark die Spätzeit von den Grundgedanken der Hochscholastik zehrt, so daß diese sogar in die Rechtsanschauung aufgenommen werden, zogen wir einige Rechtssummen heran: Johannes de Lugo († 1468), Ludovico de Molina († um 1600) und Dominicus Soto († um 1600).

Das starke Fortwirken der hochscholastischen Ideen in der Theorie und ihre Auseinandersetzung mit veränderten praktischen Wirtschaftszuständen sollen die Predigten des Bernardin von Siena († 1444) zeigen, sowie die aus seiner Summa moralis für den Gebrauch des Beichtvaters kurz zusammengefaßte „Summa confessionalis" des Antonin von Florenz.

Zu Einzelfragen kommen noch einige Monographien in Betracht: die „Quaestiones quodlibetales" und die „Quaestio disputata de malo" des Thomas v. Aqu., sowie die ebenfalls dem Thomas zugeschriebene, auch in seine Werke (Op. 73) aufgenommene aber von seinem Schüler Aegidius Lessinus († unsicher) stammende Abhandlung „De usuris", die Schriften des Thomas und seines Schülers Aegidius Colonna († 1316) „De regimine principum"; ebenso die „Aurea quodlibeta" des Heinrich von Gent († 1293), ferner Bonaventuras Traktat „De apostolica paupertate" und seine Erklärung: „De decem praeceptis".

B. Hauptteil.

I. Theologisch-metaphysische Grundlage der scholastischen Wirtschaftsanschauungen.

Max Weber sagt in der Einleitung zu seiner „Wirtschaftsethik der Weltreligionen[1])", es genüge nicht zur vollen Erkenntnis des wirtschaftlichen Verhaltens, allein die „ethischen Theorien theologischer Kompendien" heranzuziehen, sondern auch die „in den psychologischen und pragmatischen Zusammenhängen der Religion begründeten praktischen Antriebe zum Handeln".

Unsere spezielle Untersuchung, die darauf geht, aus der Gesamteinstellung der Hochscholastik zu wirtschaftlichen Dingen das positive oder negative Verhältnis zum Geist des Kapitalismus herauszustellen, hat sich nicht allein um dieser Max Weberschen Forderung willen mit dem religiösen Unterbau der scholastischen Ethik zu be-

[1]) Religionssoziologie I, Tübingen 1920.

schäftigen, sondern auch deswegen, weil der Kapitalismus eine besonders starke Beziehung zur Weltanschauung hat, im Gegensatz zu weltanschaulich mehr indifferenten, primitiveren Wirtschaftsformen. Er fordert eine solch zentrale Haltung zum Wirtschaftlichen und eine solche Konzentration darauf, daß er beinahe nur möglich ist, wenn religiöse Energie dort ein Betätigungsfeld sucht (Calvinismus, innerweltliche Askese) oder die wirtschaftliche Tätigkeit selbst zur Religion gemacht ist (Erscheinungsform modernen Heidentums).

Sombarts[2]) mit viel Geist verteidigte „freiwillige Selbstbeschränkung" auf die „massive praktische Religionsübung" des Mittelalters, die sich nach ihm auf eine Reihe „zweckhafter Handlungen" beschränkt, sein Absehen von der Untersuchung der tieferen religiösen Zusammenhänge und ihres Einflusses auf die Wirtschaftsgestaltung, müssen wir als eine gefährliche Täuschung ansehen. Freilich, „religionswissenschaftliche oder philosophische Finessen" kommen nicht in Frage, wohl aber die großen theologisch-metaphysischen Grundlagen des scholastischen Weltbilds in ihrer Beziehung und Wirkung auf die Menschenseele. Wir glauben, daß die mehr oder weniger vollkommene Stillung des religiös-metaphysischen Hungers eines Menschen einen ganz fundamentalen Einfluß hat auf seine Stellung zur Wirtschaft, vielleicht d e n fundamentalen Einfluß. Einen großen, ja den größten Raum nimmt bei aller wirtschaftlichen Betätigung und Zielsetzung die Befriedigung der sinnlich- materiellen Bedürfnisse des Menschen ein. Bei starkem Verwurzeltsein in einer übersinnlichen, religiös-metaphysischen, ja schon in einer wissenschaftlich-künstlerischen Sphäre melden sich aber jene Bedürfnisse gar nicht mit solcher Brutalität. Die Aufmerksamkeit ist von ihnen abgelenkt; sie sind gebändigt und umgrenzt; wenn sie sich regen, wird zwar ihre Forderung, sachlich gesehen, nicht weniger dringend sein, aber psychologisch betrachtet, wird sie nie so letztlich beherrschend. Das beweist die Haltung der unzähligen Asketen aller Religionen, die zu einer fast völligen Herrschaft über ihren Leib und seine Triebe gekommen sind. Das beweist auch die als selbstverständliche Folge starker geistiger Konzentration auftretende materielle Bedürfnisbeschränkung vieler Wissenschaftler und Künstler wenigstens für die Zeiten der „Werkerfülltheit" und der restlosen Hingabe an ihr Werk[3]).

In dem ganz geschlossenen theologisch-metaphysisch-ethischen System der Hochscholastik läßt sich die praktische religiös-ethische Haltung ganz und gar nicht von dem theologisch-metaphysischen Unterbau trennen, wie Sombart will. Es hat keinen Sinn, von einer Rationalisierung des Lebens im Thomismus zu reden, wenn nicht im Auge be-

[2]) Bourgeois S. 305.

[3]) Goethe verlangt von Tischbein in Rom: „ein klein Stübgen, wo er in Schlaffen und ungehindert in arbeiten könte und ein ganzes einfaches Essen". ... „Da sitzt er nun jezo und arbeitet des Morgens an seiner Efigenia."

halten wird, daß diese Rationalisierung im Dienst eines höheren Zieles steht und dadurch allein ihre Berechtigung und ihren Charakter erhält. Sombart's Bild von der „massiven praktischen Religionsübung" des Mittelalters ist verkehrt; sie beschränkt sich durchaus nicht auf eine „Rationalisierung des Lebens". Zu jener „Alltagslehre" gehört im Rahmen des mittelalterlichen Katholizismus als ganz wesentlicher Bestandteil die Gnadenlehre und die paulinisch-augustinische Idee der „Gottesliebe als des Absoluten und Höchsten, schlechthin einfachen Endzwecks". Scheler hat diesen Irrtum auf das Nachdrücklichste zurückgewiesen, und die „organische Ganzheit und lebendig empfundene Kontinuität" der „natürlich-rationalen Ethik" und der „spezifisch christlichen Gnaden- und Erlösungslehre" scharf betont [4]).

Durch die ganz überwältigende Bedeutung der übernatürlichen Gnadensphäre im Leben des mittelalterlichen Menschen, durch ihre beherrschende Stellung und ihre Höchstbewertung muß eine starke Herabdrückung aller natürlichen Lebensbezirke, zwar nicht ihre Entwertung, aber doch ihre relative Minderbewertung herbeigeführt werden. Es ist innerhalb des thomistischen Systems und der gesamten Hochscholastik einfach unmöglich, jene Haltung letzter Richtungsintensität zur Wirtschaft aufkommen zu lassen, wie sie den kapitalistischen Geist kennzeichnet. Wir müssen daher gerade auf die theologisch-metaphysischen Grundlagen eingehen, soweit sie auf die Seelenbildung des Wirtschaftssubjekts grundlegenden Einfluß haben. Wir haben vier Punkte herausgegriffen, mit deren ausführlicher Behandlung wir einen Aufriß der scholastischen Grundhaltung einerseits zum letzten religiösen Gut, andererseits zu den natürlichen Gütern zu geben hoffen.

1. Vom letzten Ziel des Menschen.

In fast völliger Einheitlichkeit der Ideen, vielfach in genauer Übereinstimmung der Formulierungen geht durch die ganze hochscholastische Philosophie und Theologie die Lehre vom letzten Ziel des Menschen. Die beiden konstitutiven Ströme scholastischer Wissenschaft, der Aristotelismus und der Augustinismus wirken gemeinsam zur Verstärkung und Vertiefung des Gedankens. Von Plato und Aristoteles stammt die Idee, daß es ein letztes natürliches Ziel des Menschenlebens geben müsse, von Augustin die nähere Bestimmung eines übernatürlichen Ziels nach dem Glauben des Christentums.

Die Verschmelzung beider Elemente zeigt sich am besten, klarsten und ausgeprägtesten bei Thomas v. Aqu., an dessen Darlegungen wir daher unsere Ausführungen hauptsächlich anschließen.

Thomas schreitet in langsamer Beweisführung voran. Auf Grund psychologischer Beobachtung und Erfahrung erläutert er, daß für das

[4]) Umsturz der Werte II S. 286.

Zustandekommen einer vernünftigen Handlung zwei seelische Kräfte mitwirken müssen: Intellekt und Wille. Gemäß dem von Thomas und seiner Schule gelehrten Primat des Intellekts über den Willen bedarf dieser eines von der ratio vorgestellten Ziels, um in Tätigkeit zu treten [5]). Eine solche Zielstellung ist schlechthin notwendig, damit etwas durch den Willen geschieht. Dieses Ziel ist das Moment, „weswegen" etwas geschieht. Es ist zugleich der Ausgangspunkt, bei dem der Wille seinen Lauf beginnt, und der Endpunkt, in dem er ruht [6]). Neben dieses psychologische Argument tritt noch ein weiteres, metaphysisches, das die Notwendigkeit eines Ziels beweisen soll. Nach dem aristotelischen Kausalgesetz verlangt die Verwirklichung einer Potenz einen Akt. Damit nun aber eine bestimmte Wirkung unter der Fülle der möglichen Wirkungen erreicht werde, muß sie im vorhinein durch die Wirkkraft bestimmt sein [7]). Diese Zielstrebigkeit durchzieht den gesamten Kosmos. Beim Menschen äußert sie sich in jenem psychologischen Zusammenhang und seiner Auswirkung, dem vernünftigen Streben.

Unter den unendlich vielen möglichen Zielen muß es ein letztes geben, weil es unmöglich ist, mit der Zielsetzung bis ins Unendliche zu gehen. Da nämlich erst das letzte Ziel (primum intentionis) das Begehren auslöst, ist es die erste bewegende Kraft (principium movens appetitum), ohne die jede weitere Bewegung nicht möglich wäre. Vom primum intentionis ist zu unterscheiden das primum executionis, der auf das vorgestellte Ziel hin erfolgende erste Willensakt, die erste Tat zum Ziel hin [8]). Sie erhält ihren Charakter durch das Ziel, und das Ziel auch in jedem aus ihr folgenden Akt; so ergibt sich ein System von Teilzielen bis zum Endziel hin. Alle Teilziele werden nur um des Endzieles willen erstrebt und finden in ihm ihren Sinn [9]). Nie dürfen sie ihrerseits zum Endziel gemacht werden. Dasselbe gilt von allen zur Erreichung des Ziels angewandten Mitteln; der Wille darf sich bei ihnen nicht aufhalten; nur soweit er das Ziel will, will er die Mittel [10]). Sie stehen in einer ganz bestimmten Proportion zum Ziel und können vernünftigerweise nur in einem entsprechenden Maße angewandt werden. Je geringer die Zahl der Mittel, desto zweckmäßiger; am besten wäre ein einziges, wenn dies allein sich tauglich zeigte. Innerhalb einer festen Ordnung von Teilzielen auf ein Endziel hin bleibt dem-

---

[5]) S. th. I—II q. 1 a. 1.

[6]) S. c. g. III c. 3: Finis est, in quo quiescit appetitus agentis vel moventis et eius quod movetur.

[7]) S. th. I—II q. 1 a. 2: Omnia agentia necesse est agere propter finem.

[8]) S. th. I—II q. 1 a. 4: Primum in ordine intentionis est quasi principium movens appetitum: unde, subtracto principio appetitus a nullo moveretur. Id autem, quod est principium in executione, est unde incipit operatio; unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari.

[9]) ib. II—II q. 152 a. 5: Semper enim finis excellit id, quod est ad finem.

[10]) ib. I—II q. 8 a. 2; S. c. g. I c. 76, 1 u. 2.

nach für ein unendliches Streben kein Platz. Nur da, wo die Dinge nicht aufeinander zugeordnet sind, sondern sinn- und planlos einander folgen, kann es eine Unbegrenztheit geben[11]).

Doch kann solche Ziellosigkeit nie des Menschen würdig sein. Seine Vernunft verlangt ein Ziel. Welcher von der ratio vorgestellte Inhalt ist nun aber geeignet, als Ziel den menschlichen Willen zu bewegen?

Schon bei Aristoteles findet sich die Gleichsetzung von Ziel und Gut. Thomas nimmt den Gedanken auf: Nur das kann den menschlichen Willen anregen, das unter dem Gesichtspunkt des Wertes, des Gutes gesehen wird[12]). Dabei ist es möglich, daß ein objektives Übel subjektiv als Gut erstrebt wird, als ein Scheingut (bonum apparens)[13]).

So ist der Inhalt des letzten Zieles je nach der individuellen Veranlagung des Menschen verschieden. Die einen suchen es im Reichtum, in der Ehre oder in sinnlichen Genüssen, die andern in der Seele oder einer ihrer Fähigkeiten. Allen gemeinsam ist nur das eine, daß diesen verschiedenen Zielen die Eigenschaft innewohnend gedacht wird, den Menschen zu vervollkommnen. Diese Vervollkommnung ist das ersehnte Gut, seine Erreichung bedeutet Glückseligkeit[14]). Es erhebt sich die Frage, ob es nicht möglich ist, mehrere letzte Ziele zu haben? Thomas verneint sie, denn es ist dem menschlichen Willen versagt, zugleich nach mehreren Seiten hin zu wirken, mit solch starker Intensität, daß er ganz vom Ziele erfüllt ist. Nur dann aber fühlt sich der Mensch vervollkommnet[15]).

Thomas setzt sich ausführlich mit der Tauglichkeit der inneren und äußeren Güter als letztes Ziel auseinander und kommt zu dem Ergebnis: es ist unmöglich, daß die Glückseligkeit in einem geschaffenen Gut gefunden werde, denn sie setzt den Besitz eines vollkommenen Gutes voraus, durch das das Begehren voll und ganz gestillt wird. Nicht ein Teilgut ist dazu imstande, nur das „Bonum universale", Gott, von dem alle anderen Güter ihren Wert erst ableiten. Gott allein ist essentiell gut, alles andere nur durch Teilnahme an seiner Güte ... Nichts kann gut genannt werden, das nicht Ähnlichkeit hat mit dem höchsten Gut;

---

[11]) ib. I—II q. 1 a. 4: Ea vero, quae non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem conjunguntur, nihil prohibet infinitatem habere.

[12]) ib. q. 28 a. 6: Finis autem est bonum, desideratum et amatum unicuique. — I. q. 48 a. 1 ad 2: Bonum habet rationem finis.

[13]) ib. I—II q. 8 a. 1; q. 18 a. 4 ad 1; Sent. II d. 3 q. 2 a. 1.

[14]) ib. I—II q. 1 a. 5; q. 2 a. 1—8.

[15]) ib. I—II q. 1 a. 5: Quia cum unumquodque appetat suam perfectionem. illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius ... Oportet igitur, quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsam appetendum relinquatur; quod esse non potest, si aliquod extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. — Vgl. Albertus Magnus Ethic. Lib. I, II c. 1. Finis ultimus est, quo adjecto ad perfectionem res nullius indiget.

es ist das „Gute alles Guten“ [16]). Betrachtet man die Glückseligkeit in Bezug auf ihr Objekt, so ist sie etwas Ungeschaffenes; betrachtet man sie aber in bezug auf ihr Wesen, dann ist sie etwas Geschaffenes, nämlich die Erlangung, der Genuß dieses ungeschaffenen Gutes [17]), der als Akt des Menschen im Bereich des Geschöpflichen liegt. Von hier aus, also subjektiv gesehen, muß man sagen, daß die Glückseligkeit und Vollkommenheit des Menschen in seiner Betätigung besteht (Aristoteles: Potentia sine actu imperfecta est.), und zwar in der Betätigung seiner nach thomistischer Psychologie vornehmsten Fähigkeit, des Intellekts, nach dem ungeschaffenen Gut hin [18]). Doch ist die auf diesem Wege erlangte Gotteserkenntnis nur unvollkommen. Aristoteles, der nur die aus ihr strömende diesseitige Glückseligkeit kennt, spricht daher von einem Glückseligsein, wie es den Menschen entspricht, „ut homines“ [19]).

Wie Thomas dem Aristoteles bei der Kennzeichnung der natürlichen Glückseligkeit gefolgt ist, so schließt er sich im Reiche des Übernatürlichen der Führerschaft des hl. Augustinus an. Mit dessen Inhaltsbestimmung des übernatürlichen Ziels stimmt die thomistische völlig überein. Nach Augustinus findet der Mensch die übernatürliche vollkommene Glückseligkeit in der „visio Dei“. So sagt auch Thomas: „die letzte und vollkommene Glückseligkeit kann nur im Schauen des göttlichen Wesens bestehen.“ [20]) Zwei Gründe führt er dafür an. Einmal, der Mensch ist nicht vollkommen glücklich, solange ihm noch etwas zu

---

[16]) S. c. g. I c. 40: Deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem . . . Nihil dicitur bonum, nisi inquantum habet similitudinem aliquam divinae bonitatis. Est igitur Ipse bonum omnis boni.

[17]) S. th. I—II q. 3 a. 1.

[18]) Nach Duns Scotus und seiner Schule nimmt der Wille unter den Seelenkräften den ersten Rang ein; denn er ist das Moment, das den Menschen über die Natur und deren gesetzmäßigen Zusammenhang erhebt (Sent. II d. 25 q. 1, 22). Durch den Willen vermag der Mensch sich selbst zu bestimmen; der Intellekt reagiert erst auf die äußeren Reize, der Wille ist ganz frei. Seine Funktion ist daher die vornehmere. Darum bildet auch seine Befriedigung das höchste Endziel des Menschen. Nicht wie bei Thomas und den übrigen Anhängern des hellenischen Intellektualismus bedeutet die intellektuelle Erfassung Gottes und der Welt das höchste Ziel des Menschen, sondern die willensmäßige Hingabe, die Liebe.

[19]) ib. q. 3 a. 2 ad 4: In hominibus autem secundum statum praesentis vitae est ultima perfectio secundum operationem, qua homo conjungitur Deo. Sed haec operatio nec sempiterna nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intercissione multiplicatur; et propter hoc in statu praesentis vitae perfecta beatitudo ab homini haberi non potest. Unde Philosophus in I. Eth., ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam post multa concludens „Beatos autem dicimus ut homines“.

[20]) I—II q. 3 a. 8: Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. — Die „beatitudo“ bedeutet eine Steigerung der aristotelischen Eudämonie. Sie schließt die höchste und vollkommenste Beseligung ein.

wünschen übrig bleibt. Ein solcher Rest unerfüllter Wünsche bleibt aber beim bloßen Besitz der nur natürlichen Glückseligkeit bestehen. Ein zweiter Grund des Ungenügens liegt darin, daß unser Intellekt mit der Erkenntnis der Existenz Gottes nicht befriedigt sein kann. Denn Gegenstand des Intellekts ist stets das Wesen einer Sache. Darum entspricht das mit natürlichen Kräften zu erlangende Wissen um Gott der vollkommenen Glückseligkeit nicht. Dies kann nur erreicht werden, in einer eigentlichen Erfassung des göttlichen Wesens, zu der aber der Mensch auf Grund eigener Anstrengung niemals zu gelangen vermag [21]). Vielmehr wirkt von oben her die göttliche Gnade dem Sehnen des Menschen entgegen. Ihre Erleuchtung vermittelt ihm auf geheimnisvolle, rational nie zu erklärende Weise die Schau des Wesens Gottes. Eine ununterbrochene vollkommene Beseligung kann indes im irdischen Leben sogar mit Hilfe der Gnade nicht erreicht werden; sie findet ihre Hemmung in der Schwäche der menschlichen Natur. Jene mit der Gnade wirkende Tätigkeit des Intellekts, qua homo conjungitur Deo, ist auf Erden weder dauernd, noch einheitlich. Aus diesem Grunde muß die im eigentlichen Sinne vollkommene Glückseligkeit dem jenseitigen Leben vorbehalten bleiben.

Mit der Gnade bricht im Menschen ein neues Leben auf, das zu seiner Erhaltung und Entfaltung dauernder übernatürlicher Gnadenhilfe bedarf und somit dauernder Bereitschaft des Menschen, den Weisungen der Gnade zu gehorchen. Ziel des Gnadenlebens ist die sakramentale Einigung der Seele mit dem göttlichen Urgrund. Dies übernatürliche Leben ist es, das den Menschen aus dem Bereich der Schöpfung heraushebt in eine höhere Sphäre und ihn Gott ähnlich macht. Im Falle einer Kollision zwischen einem natürlichen und einem übernatürlichen Ziel des menschlichen Lebens muß daher logischerweise das minder erhabene natürliche Ziel dem eigentlich menschlichen Ziel, dem übernatürlichen, geopfert werden. Aber auch n u r im Falle einer Kollision. Normalerweise lassen sich beide Ziele vereinen. Denn die Gnade vernichtet nicht das natürliche Leben, sondern erhöht es: Gratia non tollit naturam sed perficit [22]). Sie ist die läuternde und vollendende Kraft, die auch das sinnliche und irdische Leben des Menschen veredelt und seine durch die Sünde hervorgerufene Schwäche stärkt. Ebenso vermehrt ein geordnetes Leben in der natürlichen Sphäre die Tauglichkeit des Menschen für die Erreichung des übernatürlichen Zieles. Zwischen beiden Zielen besteht daher ein enger Konnex. Sie stören einander nicht, ergänzen sich vielmehr gegenseitig.

---

[21]) S. th. I q. 12 a. 4: Non potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit ut intelligibile ab ipso.

[22]) S. th. I q. 1 a. 8 ad 2.

Auf den ersten Eindruck hin scheint die strenge Betonung der Notwendigkeit einer Zielrichtung in der scholastischen Philosophie und Theologie einem Hauptelement des kapitalistischen Geistes, der betonten Zweckhaftigkeit jeder Handlung sehr entgegen zu kommen. Hier wie dort ist ein letztes Ziel ins Auge gefaßt. Hier wie dort wird jedes einzelne Mittel in überlegte und berechnete Beziehung zu diesem letzten Ziel gesetzt und nur dann angewandt, wenn es tauglich erscheint. Die formalen Strukturlinien gleichen sich völlig. Aber zwei andere Momente lassen die scholastische Lehre vom letzten Ziel als in eminentem Maß dem kapitalistischen Geist entgegengesetzt erscheinen und schalten sie als mitwirkende Ursache bei seiner Entwicklung aus.

Was der Geist des Kapitalismus mit seiner strengen Zielrichtung anstrebt, ist gerade das, was in der Hochscholastik mit brennender Gegnerschaft verworfen wird; ein bonum apparens. Etwas, das immer nur Mittel sein kann und nur mit einer seinem Verhältnis zum Ziel proportionalen Energie angestrebt werden darf, wird im Kapitalismus mit intensiver Anspannung aller Kräfte zu erreichen gesucht; ein irdisches Ziel wird absolut gesetzt und mit seiner Gewinnung die Glückseligkeit zu besitzen erhofft. „Das summum bonum dieser (kapitalistischen) »Ethik«", sagt Max Weber[23]), „ist der Erwerb von Geld und immer mehr Geld". Man könnte die scholastischen Quellenstellen bis ins Unabsehbare vermehren, die in diesem Sinn ausgesprochen antikapitalistisch sind. Alle betonen ausdrücklich den bloßen Mittelscharakter der Reichtümer; „sie tragen nichts Gutes in sich ..., wir gebrauchen sie zum Unterhalt ... das höchste Gut aber, muß um seiner selbst willen erstrebt werden, nicht um eines anderen willen"[24]). Argumente, die in dieser Richtung liegen, treffen aber nur ein Element des kapitalistischen Geistes, das den grundlegenden Bestandteil der kapitalistischen Gesinnung aller Zeiten darstellt. Dieser erste Grad kapitalistischen Geistes ist tatsächlich nur ein Verfehlen des religiös-metaphysischen Ziels; ein Hinweis auf das wirkliche Ziel im Sinne der Hochscholastik kann ihn retten, wenn er nicht bösen Willens ist. Guillelmus Antissiodorensis führt in Widerlegung Augustins, der nur bösen Willen als Ursache für die Verfehlung des Ziels annimmt, zwei Gründe dafür an: den error opinionis bei den Heiden, die nicht wissen, worin die Glückseligkeit liegt, und den error pravae vitae bei den Christen, die schuldhaft die Glückseligkeit in den irdischen Gütern suchen[25]).

Die Abwendung von Gott und die restlose Hinwendung zu den Dingen bedeutet aber in der Entwicklung des modernen kapitalistischen Geistes nur eine erste Etappe. Die folgende Stufe ist jedoch durchaus

---

[23]) Protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus S. 35.
[24]) Thomas v. Aqu., S. c. g. III c. 30; S. th. I—II q. 2 a. 1.
[25]) In Sent. III Tract. 20.

nicht, wie es scheinen könnte, eine seelische Erscheinung am modernen Menschen allein, sie ist nur durch die Häufigkeit ihres Auftretens und durch die universale Verbreitung charakteristisch für die Moderne. Als Typus ist sie allen Zeiten bekannt. Sonst hätte nicht Bernardin von Siena sie mit solch wundervoller psychologischer Feinheit schildern können: Das Ungenügen der zeitlichen Dinge, der Reichtümer, zur inneren Befriedigung des Menschen steigert das Begehren danach bis ins Unendliche, denn immer noch ist der geheime Glaube da, durch ihre Quantifizierung irgendwann einmal in ihnen Ruhe zu finden. Doch, je mehr die Begierde wächst, desto ungeeigneter werden die Güter, sie jemals zu stillen[26]). So übersteigert eine Enttäuschung die andere, bis eine Erschöpfung eintritt und die Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung an Gott sich auch auf seine Geschöpfe erstreckt. Nun wird die Hoffnung auf ein Neues gesetzt, auf den Wechsel des vielfältigen Tuns, auf die Dynamik des Handelns. Letzter Grund dieses Sich-Stürzens in die äußere Tätigkeit ist also die Verzweiflung an Gott. Bernardin führt in einer anderen Rede eine Stelle aus Augustin an: De Deo desperare est spem posuisse in creaturis, und knüpft daran eine Betrachtung, in der er drei Dinge aufzählt, an die der verzweifelte Menschengeist sich hänge: seine „Bosheiten", seine Reichtümer und seine Verwandten. Vor allem aber seine „Bosheiten": „Sie vertrauen und hoffen auf ihre Bosheiten; sie überlegen, wie sie viel aufhäufen können mit Verschlagenheit, List und Falschheit; sie freuen sich ihrer Taten, sie rühmen sich ihrer Betriebsamkeit und vertrauen darauf, Ähnliches und womöglich noch Größeres in Zukunft vollbringen zu können."[27])

Hier ist schon eine Andeutung dessen gegeben, was später das charakteristische Moment am modernen kapitalistischen Geist bildet. Sein höchstes Gut ist nicht das Geld, sondern das Erwerben von Geld. „Reichtumsgewinn ist für den Unternehmer etwas Akzes-

---

[26]) Bernardin v. Siena, Sermo XLV c. I: Crescit amor nummi, quantum ipsa pecunia crescit. Ratio haec est, quia potus pecuniae non ibi est, nec ibi ponitur, ubi sitis avari, unde sicut vinum in dolio non sedat corporalem sitim: sic pecunia in arca sitim mentis sedare non potest. Quanto magis igitur haec concupiscentia crescit, tanto et minus habet quod ei sufficere possit. Talis quoque insufficientia rerum majorem esuriem et maiorem amorem rerum temporalium gignit. — Vgl. Antoninus v. Flor., S. th. II Tit. I c. 2 § 1. Vgl. Vinc. Bellovacensis, Speculum morale Lib. III pars. VII dist. II; dort Zusammenstellung ähnlicher Stellen aus verschiedenen Schriftstellern.

[27]) B. v. S., Sermo XLIII: Derelicta igitur spe et confidentia, quam in Deo tenentur habere, in tribus ponunt talem spem et fiduciam suam: 1. in suis malitiis; 2. in suis divitiis; 3. in suis consanguineis. Primo enim confidunt et sperant in suis malitiis: considerant multa accumulasse astutiis, cautelis et circumventionibus suis: delectantur egisse, gloriantur fecisse, confidunt similia et forte maiora adhuc perpetrare posse. — Vgl. Ant. v. Flor., S. th. II Tit. I c. II § 1.

sorisches". [28]) Die Dämonie des modernen kapitalistischen Geistes liegt gerade darin, daß für ihn die Gefahr der Verabsolutierung eines irdischen Gutes gar keine Gefahr mehr ist. Er durchschaut ja die Untauglichkeit dieses „letzten" Ziels. Daher ist er zu einer viel hoffnungsloseren Entwicklungsstufe fortgeschritten.

Mit Recht kann man sagen, in der geistigen Haltung der Scholastik und des kapitalistischen Menschen gleiche sich das Ausmaß eines aufs Unendliche gerichteten Wollens. Aber dies Wollen bleibt beim kapitalistischen Menschen ein ständiges „Unterwegs". In der Scholastik wird an ein Ziel geglaubt; dieses Ziel trägt die Unendlichkeit in sich und bedeutet daher für den, der es besitzt, in gewissem Sinn einen Ruhepunkt [29]).

Die Grundhaltung des kapitalistischen Menschen aber ist die tiefe Verzweiflung an der Möglichkeit einer jemals zu erreichenden Ruhe in irgendeinem Ziel. Deshalb hat er die Ziellosigkeit zum Ziel gemacht und in die Ruhelosigkeit seine Glückseligkeit gesetzt. Die Aktivität um ihrer selbst willen ohne ein inhaltliches Ziel wird für ihn das Höchste. Denn jene metaphysische Verzweiflung erzeugt eine unendliche Leere im Menschen, die nur mit einer Unendlichkeit ausgefüllt werden kann. Das absolut unendliche Ziel wird nicht gekannt oder verneint; also verlegt der kapitalistische Mensch die Unendlichkeit dahin, wo sie für ihn zu haben ist, in das Streben und macht das Streben zum höchsten Gut [30]).

---

[28]) Max Weber, Archiv f. Soz.-Wiss. u. Soz.-Pol. Bd. 30. — Vgl. Werner v. Siemens in einem Brief an seinen Bruder Karl: „Ich will und kann noch nicht zur Ruhe gehen; ich hasse das faule Rentnerleben, will nützen und schaffen, solange ich kann, sehne mich nicht nach den persönlichen Annehmlichkeiten und Genüssen des Reichtums. Ich würde körperlich und geistig zu Grunde gehen, wenn ich keine nützliche Tätigkeit, an der ich Anregung und dadurch Beruhigung finde, mehr entfalten kann." (Mitgeteilt bei Ludwig Pohle, Der Unternehmerstand. Vortrag in der Gehestiftung 1910.)

[29]) Guillelmus Antissiodorensis: Perfecta quies est beatitudo. In Sent. III Tract. 20.

[30]) Der puritanische Typus „metaphysischer Unsicherheit", die Ungewißheit des Erwähltseins zum ewigen Leben, deren Einfluß Max Weber eine so ungeheure Steigerung des kapitalistischen Geistes zuschreibt, stellt also nicht die erste oder einzige, sondern einfach eine bestimmte Form unter vielen möglichen dar. Er ist dadurch gekennzeichnet, daß hier innerhalb eines Religionssystems als Folge seiner dogmatischen Struktur jene „Verzweiflung" auftritt, die bei den anderen Typen durch vollständige oder teilweise Abwendung von einem religiösen System erzeugt wurde. — Vgl. Scheler, Umsturz der Werte II. S. 216. Scheler erwähnt dort eine Stelle aus den „Pensées" Blaise Pascals, die eine Warnung vor der Betäubung durch Geschäftigkeit enthält; man könnte aus den Mystikern und ascetischen Schriftstellern solche Stellen beliebig häufen. — Die oben gekennzeichnete psychologische Reihenfolge in der graduellen Entwicklung des kapitalistischen Geistes: 1. Abwendung von Gott, Hinwendung zu den Geschöpfen; 2. grenzenloser

Da die ganze Sphäre des übernatürlichen Gnadenlebens mit der Verneinung Gottes als des letzten Ziels ausfällt, ergießt sich die Kraft, die im mittelalterlichen Katholizismus dem Kult dieses letzten Ziels und der Mitwirkung mit der Gnade zur mystisch-sakramentalen Einigung mit Gott gewidmet ist, ebenfalls in die weltliche Tätigkeit, deren Intensität dadurch eine schwindelnde Steigerung erfährt. Soviel Kraft kann nur in einer aufreibenden Tätigkeit verbraucht werden; daher ist der komplizierte kapitalistische Betrieb für sie wie geschaffen. Die ganze betäubende Macht angespannter Arbeit und vielfältiger Verwicklungen muß zu Hilfe gerufen werden, um der nach einem unendlichen Gut unendlich dürstenden Menschenseele eine Fülle kleiner Augenblicksbefriedigungen zu verschaffen.

Das erste Grad der Entwicklung des kapitalistischen Geistes war eine einfache „Verzweiflung" (im Sinne S. Kierkegaards: „Krankheit zum Tode"). Der letzte Grad ist die „Potenz einer potenzierten Verzweiflung". Der innere Mensch darf nicht mehr „wach" werden. Das gelingt; er wird bald nicht mehr wach. Aber er darf es auch nicht merken, daß er nicht mehr wach werden will. Darum bedarf es so höchst komplizierter Mittel, um ihn in dauernder Narkose und auch noch in Vergessenheit dieser Narkose zu erhalten. — Es wäre geradezu kindlich, hier von einer persönlichen Schuld reden zu wollen. Schon der Gedanke einer Bewußtheit dieser Sachlage bei den einzelnen Vertretern des kapit. Geistes muß völlig verneint werden. Für das kapit. Denken und Trachten gilt in uneingeschränktem Maße das Wort Schelers (Vom Ewigen im Menschen S. 309): „Es gibt einen Grad der Verderbnis menschlicher Gesamtzustände, wo individuelle Schuldabwägung Kinderei wird."

Wie wir im Anfang dieses Abschnitts feststellten, kann eine gewisse äußere, rein formale Strukturgleichheit, soweit man die Zielstrebigkeit als Vergleichspunkt annimmt, zwischen der scholastischen Grundhaltung und der vom Geist des Kapitalismus eingegebenen nicht

---

Trieb zum Erwerb irdischer Güter; 3. grenzenloses Arbeitsstreben als Selbstzweck, muß unbedingt für den Bereich des Systems der mittelalterlichen Weltanschauung, wie überhaupt des Katholizismus angenommen werden. Sombart glaubt, daß diese Reihenfolge gerade für den Protestantismus gelte. Aus den von Scheler (II S. 306 ff.) dargelegten dogmatischen Gründen muß aber wohl für diesen die umgekehrte Reihenfolge angenommen werden. Der Tätigkeitstrieb wird abgelenkt von der religiösen Sphäre, da der Mensch alles von der Gnade allein erwartet, und wendet sich dem irdischen Tun zu. Also: 1. grenzenloses Arbeitsstreben; 2. grenzenloser Erwerb; 3. Genuß der Geschöpfe (des Reichtums). Diese Entwicklung wäre die logische Folgerung aus den dogmatischen Systemen. Ganz rein kommen beide Typen nicht vor. Für den „katholischen" Typ ist es auf die Dauer unmöglich, die Spannung der Tätigkeit auszuhalten, auch er wird zur „Ruhe" im Geschöpf zurückkehren. Der „protestantische" und „kalvinistische" Typ wird immer wieder zur Tätigkeit hingerissen werden.

geleugnet werden. Aber innerlich tut sich eine Welt von Unterschieden auf. Dieselbe Haltung, die auf Seiten der Hochscholastik aus tiefem Glauben an ein ewiges Ziel, aus metaphysischer Gewißheit hervorgeht, verdeckt auf der anderen Seite die tiefe Verzweiflung an einem Ziel, die hoffnungslose religiös-metaphysische Korruption des modernen Geistes. Es ist unmöglich, beide Welten anders als in extremer Gegensätzlichkeit zu schauen. Die Hochscholastik mit ihrem dauernden Hinweis auf die Realität einer übernatürlichen Welt und auf das Durchwirktsein der natürlichen Welt von ewigen Mächten, auf die sie hingeordnet ist, kann nur ein denkbar schärfstes Hemmnis für die Entwicklung jener metaphysischen Verzweiflung, des tiefsten Grund- und Anfangselements des kapitalistischen Geistes dargestellt haben.

2. Stellung des Menschen in der Schöpfung ordo creaturarum.

Nach der Lehre der Hochscholastik haben die Dinge der Welt ein letztes gemeinsames Ziel, zugleich aber in Unterordnung unter jenes je nach ihrer Natur je ihre speziellen Ziele. Das spezielle Ziel jedes einzelnen Dings ist seine vollkommenste Betätigung. Durch sie wird es zum letzten Ziel geführt [1]). Dies letzte Ziel aller Dinge besteht in der Verähnlichung mit Gott [1a]). Ein Ding wird Gott umso ähnlicher, je mehr es teilnimmt an der göttlichen Güte. Das geschieht bei jedem nach seiner besonderen Weise; darum stehen nicht alle Dinge im selben Grad der Güte [2]). Vielmehr führt eine Stufenordnung vom Unvollkommensten bis zum Vollkommensten. Allem zu Grunde liegt die unbestimmbare und unvorstellbare „erste Materie". Sie ist reine Potenz zu einer unbegrenzten Menge von Formen. Zu unterst steht die Form des „Elements". Sie fundiert die Potenz zum „zusammengesetzten Körper" (corpus mixtum). Dieser trägt in sich die Potenz zum vegetativen Leben (Pflanze), dies wiederum zum sensitiven (Tier) und dies endlich kann die höchste Lebensform, die intellektive (Mensch) annehmen. In der Schöpfung ist jede vorhergehende niedere Stufe um der nächst höheren willen da. Das ganze Weltall ist teleologisch aufgebaut.

---

[1]) Thomas v. Aqu., In Sent. II d. 38 q. 1 a. 2: Quamvis omnium rerum sit unus finis ultimus sicut unum principium primum, tamen unicuique rei debetur finis proprius sicut et principium proprium, ita ut sicut ea, quae sunt unius generis, ita communicent in uno fine: qui quidem est communis omnibus, quae sunt in illo genere, non tamen omnibus rebus; nec potest esse debita relatio uniuscuiusque rei ad finem ultimum, nisi mediante fine, qui suo genere debetur. Finis autem proprius uniuscuiusque rei, per quem in finem ultimum ordinatur, est sua perfectissima operatio.

[1a]) S. c. g. III c. 19: ... Sequitur quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari.

[2]) ib. c. 20: Non omnes creaturae in uno gradu bonitatis constituuntur.

Der Mensch aber bildet den Höhepunkt und das Endziel der Schöpfung [3]). In ihm sind gleichsam alle Elemente des Universums zu einem Zusammenklang vereinigt. Er stellt im Makrokosmos einen Mikrokosmos dar [4]). Nicht nur eine Hinordnung aller Teile zum letzten Ziel besteht im Universum, sondern auch eine Hinordnung der einzelnen Teile zu einander [5]). Aus den Elementen erneuern sich die zusammengesetzten Körper; aus diesen nähren sich die Pflanzen, aus diesen die Tiere. Der Mensch gebraucht alle Dinge zu seinem Nutzen [6]). Einige zu seiner Kleidung, andere zu seiner Nahrung, weitere zu seiner schnelleren Fortbewegung oder zur Unterstützung und Erleichterung seiner Arbeit. Sogar zur Vervollkommnung seiner Erkenntnis bedarf er der sichtbaren Dinge; in ihnen schaut er die Wahrheit [7]). Daher kann der Psalmdichter mit Recht in seinem Gebet (Ps. VIII, 8) sagen: Omnia subjecisti sub pedibus eius (scil. hominis). — Auch Aristoteles spricht davon, daß der Mensch die natürliche Herrschaft über alle Dinge habe.

Die Anführung des Aristoteles zeigt, daß Thomas bei der Entwicklung der Stufenordnung dessen Einfluß erfahren hat. Ist es doch Aristoteles, der die ganze Schöpfung als einen Organismus sieht, den der Zweckgedanke ordnend durchwaltet, und in dem es keine falschen Zusammenstellungen gibt, „wie in einer schlechten Tragödie [8])". Noch ein zweiter Gedankenstrom mündet hier ein, der von Augustin ausgeht: die Idee der Ordnung und Einheitlichkeit der Welt. Augustin definiert die Ordnung als jene planmäßige Tätigkeit, die jedem Ding seinen Ort anweist [9]).

Bedeutsam ist für uns an dem thomistischen Weltbild die Stellung des Menschen im Kosmos. Nach Aristoteles ist der Mensch der Herr der gesamten Schöpfung. Eine größere und höhere Bestimmung kann ihm auch Thomas nicht zusprechen. Alle Dinge, sagt er, sind auf den

---

[3]) ib. c. 22: In actibus formarum gradus quidam inveniuntur.

[4]) S. th. I q. 96 a. 2: In homine quodammodo sunt omnia. ib. q. 91 a. 1: (Homo) est ex omnibus quodammodo compositus. ib. Homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo.

[5]) Bonaventura, In Sent. I dist. XLIII a. 1 q. 3: Necesse est ponere ordinationem in creaturis, non tantum in Deum, sed etiam ad se invicem.

[6]) Thomas v. Aqu., S. c. g. III c. 22: Homo utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem: quibusdam quidem ad esum, quibusdam vero ad vestitum; ... quibusdam vero ad vehiculum ... Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem.

[7]) ib. c. 112: In eis veritatem speculatur. — Vgl. S. th. I q. 85 a. 3: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu (Aristotelischer Empirismus). — Quaest. disp. de veritate: Sensibilia intellecta manuducunt in intellegibilia divinorum.

[8]) Vgl. Theod. Steinbüchel, Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquin, Münster 1912.

[9]) Augustin, Civ. Dei Lib. XIX c. 13: Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.

Menschen hingeordnet; sogar die Bewegung der Gestirne hat den Menschen zum letzten Ziel, denn ihr unmittelbarer Zweck ist die Gesamtschöpfung, deren Ziel der Mensch ist[10]).

Diese Vormachtstellung des Menschen kommt daher, daß im ganzen Universum die intellektuellen Substanzen die vornehmsten sind, weil sie die größte Ähnlichkeit mit Gott haben. Thomas geht sogar so weit, dem Menschen einen Selbstzweck zuzusprechen, den übrigen Kreaturen aber nur den indirekten Zweck, dem Menschen zu dienen[11]). Da der Mensch mit seiner Intelligenz alles Sein umfaßt, stellt er in gewissem Sinn alles in sich dar.

Alle Teile des Universums sind da um des Ganzen willen[12]). Sie sind so auf die Vollkommenheit des Ganzen hingeordnet, daß ein Teil dem andern, und alle dem Ganzen dienen. Doch billigt Thomas mit Aristoteles den einzelnen Geschöpfen einen gewissen Eigenzweck zu, und nur durch dessen Erreichung erhalten sie einen Wert für das Ganze. Der Gedanke ist völlig analog der Teleologie, die für die menschlichen natürlichen Ziele im Hinblick auf das Übernatürliche von Gott angeordnet ist.

Die einzelnen Individuen der Geschöpfe dienen ihrer Art. Die Art hat auch nicht etwa die Aufgabe, einem einzelnen menschlichen Individuum zu Diensten zu sein, sondern der ganzen Menschheit, auf die der einzelne Mensch hingeordnet ist. Die Arten der Geschöpfe dienen der Art Mensch[13]).

Der Gedanke, der Mensch stelle einen Selbstzweck dar, schließt natürlich nicht aus, daß er wiederum ein anderes ihm übergeordnetes Ziel habe. Nur insofern ist es berechtigt, ihn einen Selbstzweck zu nennen, als er nicht auf die übrigen Dinge zugeordnet ist, sondern die Dinge auf ihn. Der Mensch hat also noch ein außer ihm liegendes Ziel. Es ist doppelter Natur: Sein näheres Ziel ist die Vervollkommnung des Universums, dem er eingeordnet ist, wie der Teil dem Ganzen. Man darf nicht denken, der Mensch sei der Zweck der Welt; diese hat ihren eignen Zweck, ihre Vervollkommnung, der der Mensch seinerseits mit dient. Der Mensch hat indessen noch ein weiteres höchstes Ziel: Gott.

Der gesamte Aufbau des Universums ist also folgendermaßen: Die Kreaturen bilden es in ihrer Gesamtheit. Dabei herrscht eine bestimmte Ordnung: Jedes Einzelding hat seinen näheren Zweck in sich und findet in dessen Erfüllung seine Vollkommenheit. Die Beziehung der Einzeldinge zum Ganzen ordnet sich nach dem Prinzip,

---

[10]) Thomas, S. c. g. III c. 22.
[11]) ib. c. 112.
[12]) ib. c. 112: Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius; non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt.
[13]) S. c. g. III c. 112.

daß jedes weniger edle des edleren wegen existiert. Letzter Sinn aller Geschöpfe ist das Universum[14]), das außer dem Ziel seiner eigenen Vervollkommnung als transzendentes Ziel Gott hat[15]).

Die Ordnung, die in der Schöpfung herrscht, erstreckt sich auch weiter in den Bereich des menschlichen Lebens. So kommt es zu der Auffassung des Mittelalters von der stabilen Gesellschaftsordnung, in der jeder Stand und Beruf seine unverrückbare Stelle hat. In der Natur, der Veranlagung des Menschen liegt seine Zugehörigkeit zu irgendeinem Stand begründet, „secundum modum suae naturae[16])". Daher betrifft auch alles Äußere, das sich leicht verändern läßt, Reichtum, Armut oder irgendeine äußere Würde, den Stand nicht im geringsten. Nur das gehört zum Stand des Menschen, was die Verpflichtung seiner Person angeht; ob etwa einer eignen oder fremden Rechtes ist, Freier oder Sklave. Aber auch dies nur dann, wenn es sich nicht um einen vorübergehenden Zustand, der sich leicht beheben läßt, sondern um eine Dauer handelt.

Wenn diese Stände also von Gott geordnet und ihre Vorbedingungen in der menschlichen Natur grundgelegt sind, dann müssen sie auch der Stellung des Menschen im göttlichen Weltenplan entsprechen, und ihm zur Erreichung seines natürlichen und übernatürlichen Ziels behilflich sein. Troeltsch sieht mit Recht in der ständisch-zünftigen Lebensordnung des Mittelalters, deren getreues Abbild jene Theorie der Scholastik bildet, eine „Stillegung des Kampfes ums Dasein, bei der die natürlichen Lebensforderungen noch befriedigt werden können und der Aufstieg zur Ethik der Selbstheiligung und Bruderliebe noch möglich ist[17])".

---

[14]) S. th. I q. 65 a. 2: Ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem quod singulae partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum; secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor; tertio vero omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius; ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem: secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae quae sunt infra hominem sunt propter hominem: singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi; ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, inquantum in eis per quandam imitationem divina bonitas representatur ad gloriam Dei. — Vgl. S. c. g. III c. 134.

[15]) Vgl. Bonaventura, In Sent. IV dist. XLIV p. 1 concl. IV: Ordo creaturae, quantum ad finem est dupliciter: vel quantum ad finem creatum vel quantum ad finem ultimum, qui Deus est, qui est finis universalis. Similiter ordo partium est duplex scil. partium in toto, et rerum in universo.

[16]) ib. II—II q. 183 a. 1.

[17]) Soziallehren S. 333.

Auch die Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens: Ehe, Familie, Staat, sind in die göttliche Ordnung einbegriffen. Der Mensch ist von Natur ein „soziales Wesen". Schon seine natürliche Bedürftigkeit weist ihn auf das Zusammenleben mit Artgenossen hin. Auch die Beschaffenheit seiner Vernunft, die allein nicht zu umfassender Erkenntnis dessen, was ihm nottut, angelegt ist, erfordert die Unterstützung durch andere [18]). Dies Zusammenleben und Zusammenarbeiten wäre nicht in geeigneter Weise möglich, bestünden nicht die von Gott in die menschliche Natur gelegten Ordnungsprinzipien, die zur Bildung jener Gemeinschaftsformen führen.

Urheber und Zweck aller Ordnung ist Gott. Seine Weisheit hat die Dinge geschaffen und leitet auch alle Akte und Bewegungen der einzelnen Geschöpfe. Diese Wirkung der göttlichen Vernunft auf die Welt erhält den Charakter eines ewigen Gesetzes [19]). Die unvernünftigen Geschöpfe sind ohne ihr Wissen und Zutun diesem Gesetz unterworfen. Nur dem Menschen ist die das Weltall durchwirkende Ordnung nach Maßgabe seiner geschöpflichen Fassungskraft erkennbar; denn Gott hat ihn durch die Gabe der Vernunft gleichsam an seiner ewigen Vernunft teilnehmen lassen [20]). Diese Mitteilung der ewigen Vernunft an das Geschöpf äußert sich in der geschaffenen Vernunft als Naturgesetz [21]). Die Aufgabe des Menschen besteht nun darin, auf Grund der Weisungen seiner Vernunft freiwillig das zu tun, was die ewige Vernunft Gottes an den übrigen Geschöpfen ohne ihr Wollen vollzieht, nämlich sich der Weltordnung einzufügen.

Das Naturgesetz zeigt also dem Menschen die richtige Haltung zum Kosmos, zur menschlichen Gemeinschaft und zu Gott [21a]).

---

[18]) De reg. princ. I c. 1; S. c. g. III c. 85.

[19]) S. th. I—II q. XCIII a. 1: Deus per suam sapientiam conditor est universarum rerum ... est etiam gubernator omnium actuum, et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis ... unde sicut ratio divinae sapientiae inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae: ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis: et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est, quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.

[20]) I—II q. 91 a. 2: Inter cetera autem rationalis creatura, excellentiori quodam modo providentiae subjacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. — Vgl. S. c. g. III c. 112 ff.

[21]) Die Lehre vom Naturgesetz oder Naturrecht ist einer der Punkte scholastischer Ethik, die aus der Antike, in diesem Falle aus der Stoa, zur Unterbauung der christlichen Lehre für die Gebiete des natürlichen Lebens herübergenommen wurden. Mit Hilfe der schon von den Kirchenvätern rezipierten Naturrechtsidee wurde vor allem das Verhältnis zum Staat geregelt. — Vgl. Troeltsch, Soziallehren S. 146 ff. Anm. 69.

[21a]) S. th. I—II q. 94 a. 2.

Hereingeschaffen in die durch Gottes Schöpfertat ein für allemal festgesetzte unabänderliche Ordnung der Dinge sieht sich der Mensch in seiner Aktivität von allen Seiten her begrenzt. Jedes menschliche Streben findet im Gefüge dieser Ordnung von vornherein seine angemessene Ausdehnung. Wenn der Mensch in irgendeiner Weise ins Unendliche zu streben versucht, gebieten ihm die objektiven Schranken Halt. Eine unbegrenzte Betätigung würde einem kindisch-trotzigen Auf-der-Stelle-Treten gleichkommen, bei dem durch tote Wiederholung eine Vielheit erzeugt werden muß, die der Akt als solcher, da er längst sein Ziel erreicht hat, verbietet. Gegen die scholastische Anschauung von der Begrenztheit alles Strebens bedeutet auch die von Aristoteles übernommene Meinung, daß es bei den Dingen, die nicht zum unbedingt notwendigen letzten Ziel gehören (fines per accidens), ein unendliches Fortschreiten gäbe, nichts. Denn stets wird gefordert, quod totum acceptum semper sit finitum [22]). Das Unendlichkeitsstreben, das der Mensch in sich trägt, wirkt sich auf dem Gebiet des religiös-seelischen Lebens aus.

Die ganze Lehre vom ordo muß auf die kapitalistische Geisteshaltung, zu deren Hauptkennzeichen das Unendlichkeitsstreben im Bereich des Irdischen gehört, tödlich wirken. Dem unbegrenzten Streben nach Erwerb von Geld steht entgegen die in seinem Wesen liegende Unfähigkeit, selbst als letztes Ziel zu dienen. Geld kann immer nur Mittel sein und hat daher nur so weit für den Menschen als Menschen einen Wert, als dieser damit Güter zu seiner Bedarfsdeckung erwerben kann.

Dem unbegrenzten „Emporkommen" in einem Beruf steht entgegen die in die menschliche Natur von Gott eingesenkte Grenze der Befähigung. Ein geborener — nicht durch den Zwang äußerer Verhältnisse in diesen Stand gedrängter — Handwerker kann eben in seinem Beruf nie das Ausmaß dessen überschreiten, was ihm als Handwerker möglich ist. Ein Mensch, der „von Natur aus" Sklave ist, kann auch nicht im eigentlichen Sinne Freier werden, wenn er äußerlich frei ist, und ein Freier wird auch in Sklavenstellung frei bleiben [23]).

Sombarts [24]) Auslegung des Cajetan-Kommentars zu der Stelle bei Thomas, an der von der Statik der Berufe die Rede ist, kann schon deshalb nicht richtig sein, weil eine Bewegungsmöglichkeit von Cajetan ja nur angenommen wird von einem Beruf zum andern. Von solchen, die den Stand wechseln wollen, wird gesagt: mensuratur quippe horum appetitus ascendendi penes quantitatem suae virtutis. Der Ton muß auf „mensuartur" liegen. Hiermit ist wieder die Grenze betont; denn inner-

[22]) Ricardus von Mediavilla, In Sent. IV dist. XLIX a. I q. 1.
[23]) Scheler (Umsturz der Werte II S. 291) weist auf den antiken, platonischen und aristotelischen, Ursprung dieser Idee hin.
[24]) Bourgeois S. 318.

halb der Gottesordnung der Berufe gibt es keine Unendlichkeit. Nur ohne diese Ordnung gäbe es „für das Konkurrenzstreben, für das Emporkommen keine andere Grenze als diejenige, die in den momentanen historischen Machtverhältnissen gelegen ist, die selbstverständlich niemals auf Dauer einen Anspruch machen können[25])". Man kann mit Scheler sagen, daß die Cajetansche Interpretation jener Thomasstelle gerade durchaus thomistisch ist, auch wenn Cajetan das selbst nicht gemerkt hat. Die von Gott eingerichteten Berufe sind alle so beschaffen, daß in ihrem Rahmen nicht anders als innerhalb der Grenzen der Vernunft und nach den Geboten der Sittlichkeit „gestrebt" werden kann. Solcher Anschauung erschien kapitalistisches Streben völlig unsinnig.

Der kapitalistische Mensch ist indes meist so unpersönlich eingestellt, daß es ihm auf ein „Emporkommen" seiner Person gar nicht ankommt. Dies ist höchstens ein sekundär mit Eintretendes. Primär richtet sich sein Blick auf das Geschäft, dessen Vervollkommnung ihm einzig am Herzen liegt. Er erscheint völlig mit dem Geschäft identifiziert; höchstens in diesem Sinn könnte man von einem „Individualismus" des Unternehmers sprechen. Die „Betätigung" des Menschen, die beim Scholastiker ein Mittel zur Vervollkommnung seiner Individualität ist, dient hier der Vervollkommnung einer Sache. Der kapitalistische Mensch hat freiwillig auf die ihm in der Hochscholastik eingeräumte Herrscherstellung über die Dinge verzichtet. Er ist in solchem Maß „sachlich" geworden, daß er selbst einer Sache hörig geworden ist. Die Dinge stehen nicht mehr zugeordnet auf ihn, sondern er ist den Dingen zugeordnet. Dem Geschäft zuliebe läßt er die wachsende Verkümmerung seiner Individualität geschehen und merkt sie nicht einmal. Er tritt aus der Schöpfungsordnung, deren Zentrum er ist, heraus an die Peripherie und überläßt dem Geschäft seinen Platz. So kehrt er die Ordnung um.

Die „Entmenschlichung" des kapitalistischen Menschen macht es ihm auch unmöglich, die scholastische Formordnung menschlicher Gemeinschaft organisch nachzuempfinden, sie anzuerkennen und sich ihr einzufügen. Die Idee der Solidarität, die das scholastische Weltbild durchzieht, und die ihre besondere Anwendung im Bereich des Menschen erhält, steht im schroffen Gegensatz zu der Atomisierung, dem Aufsich-gestellt-sein in der kapitalistischen Welt. Hier ist das Wohl des Ganzen und die Verpflichtung des Einzelnen für das Ganze außer Acht gelassen. Das Ganze wird nicht mehr lebendig gefühlt. Die „Gemeinschaft" ist der „Gesellschaft" gewichen. An die Stelle der natürlichen vertrauenden Offenheit und der warmen ursprünglichen Verbundenheit von Mensch zu Mensch tritt das „prinzipielle Mißtrauen". Alle menschlichen Beziehungen werden nun durch Verträge geregelt. Das persön-

[25]) Scheler ib.

liche Treuverhältnis macht der sachlichen verklausulierten Übereinkunft Platz. Bis in die intimsten menschlichen Beziehungen dringt diese Vergegenständlichung. So spezifisch persönliche Bande, wie die Verbindung von Mann und Frau, müssen es sich gefallen lassen, Gegenstand raffinierter Berechnung zu werden (Geldheirat).

Die ganze Welt ist entseelt, die göttliche Ordnung daraus entschwunden und der Mensch baut darin eine neue Ordnung auf, die aus seinem eignen Gehirn geboren ist. An die Stelle des Naturgesetzes tritt ein Gesetz der Unnatur.

3. Haltung des Menschen zur Schöpfung: uti und frui.

In der Schöpfungsordnung nimmt nach scholastischer Lehre der Mensch die Stellung des Herrschers ein über alle Kreaturen. Doch berechtigt ihn diese natürliche Macht durchaus nicht zur Willkür im Gebrauch der Dinge. Vielmehr muß er das der Welt immanente ewige Gesetz, die natürliche Ordnung, die sich ihm kundtut in dem seiner Vernunft eingeschaffenen Naturgesetz, beim Gebrauch der Geschöpfe achten und einhalten. Ein platonischer Gedanke, von Augustin aufgenommen und weitergebildet, dringt hier durch. Plato definiert das Gesetz als Kundbarmachung des Seienden (nach Mausbach: Ethik d. hl. Augustin, S. 97). Bei Augustin wird ebenfalls die sittliche Ordnung auf die Ordnung des Seins gegründet: „Wie alles, was Gott geschaffen hat, gut ist, von der vernünftigen Kreatur selbst bis herab zum niedersten Körperwesen, so handelt auch in diesen Dingen die vernünftige Seele gut, wenn sie die Ordnung einhält und im Unterscheiden, Wählen und Abschätzen das Geringere dem Größeren, das Körperliche dem Geistigen, das Niedere dem Höheren, das Zeitliche dem Ewigen unterordnet.“ [1])

In seiner Schrift „De doctrina christiana“ unterscheidet Augustin zweierlei Haltung zu den Dingen: Genuß (fruitio) und Gebrauch (usus). Er definiert: Genießen heißt einer Sache anhängen um ihrer selbst willen; Gebrauchen heißt ein Ding benutzen, um dadurch das zu gewinnen, was man liebt [2]). Kürzer ausgedrückt: Genießen heißt lieben um seiner selbst willen (diligere propter se), Gebrauchen heißt lieben um eines anderen willen (quaerere propter aliud). Der Gebrauch bedeutet eine bloße Aneignung durch den Willen; der Genuß aber stellt eine Steigerung des Gebrauchs dar, er löst Freude aus und Be-

[1]) Augustin, Epist. 140, 3, 4, zitiert bei Mausbach, Ethik des hl. Augustin S. 97.

[2]) De doctr. chr. I, 4: Frui est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam, uti autem, quod in usum venerit, ad id quod amas, obtinendum referre. — Vgl. Civ. Dei XI, 25: Ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus.

seligung[2a]). Beide Formen der Hingabe haben ihre besonderen Gegenstände. Genießen soll man die Dinge, die ewig und unveränderlich sind, die übrigen soll man gebrauchen, um zum Genuß jener zu gelangen. Alleiniger Gegenstand des Genusses ist die Trinität: Gott der Vater, der Sohn und der heilige Geist. Gegenstand des Gebrauchs ist die Welt und das Geschaffene in ihr[3]). Lieben um seiner selbst willen kann der Mensch nur das höchste Gut, das allein absoluten und unvergänglichen Wert hat. Die übrigen Dinge liebt er um des höchsten Gutes willen, von dem sie ihren Wert ableiten, und gebraucht sie, um durch das Geschaffene die Unsichtbarkeiten Gottes zu schauen und durch das Zeitliche das Ewige zu gewinnen[4]).

Weil nicht alle Dinge gleichen Wert haben, kann ihnen auch nicht die gleiche Liebe zugewendet werden. Der Ordnung des Seins entspricht eine Ordnung der Liebe. Je näher ein Geschöpf Gott steht, je ähnlicher es Gott ist, und je mehr es geeignet ist, den Menschen zu Gott hinzuführen, desto mehr Liebe gebührt ihm. So entsteht eine Abstufung der Liebesintensität, in deren Innehaltung die Tugend beruht (Virtus est ordo amoris. Aug.)[5]). In der Verachtung der Ordnung der Liebe liegt das Wesen der Sünde. Alle menschliche Verkehrtheit besteht nach Augustin darin, daß sie das zu Genießende gebrauchen will und das zu Gebrauchende genießen; und alle Tugend besteht darin, daß sie das zu Genießende genießt und das zu Gebrauchende gebraucht[6]). Die Liebe muß restlos verworfen werden, die ein irdisches Ding so liebt,

---

[2a]) Aug., De Trinitate lib. X: Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis. Frui autem est uti cum gaudio.

[3]) Doctr. Chr. I, 10: Fruendum est rebus, quae aeternae et incommutabiles sunt, ceteris autem utendum est, ut ad illarum perfruitionem pervenimus. — Res ergo quibus fruendum est, sunt pater, filius et spiritus sanctus. Res autem quibus utendum est, mundus est et in eo creata. Petr. Lomb. Sent. I dist. I a. 1.

[4]) Utendum est hoc mundo non fruendum, ut invisibilia Dei, per ea, quae facta sunt intellecta, conspiciantur, id est, ut de temporalibus aeterna capiantur. — Vgl. Thomas v. Aq., In Sent. I d. I q. III: Similiter res mundi a Deo sunt et eis utendum est: vel inquantum conferunt ad Dei cognitionem, ostendentes ipsius magnitudinem: vel secundum quod praebent subsidium vitae nostrae ordinatae in Deum. — Petr. Lomb. Sent. I d. I: Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt; istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas res, quae nos beatos faciunt, pervenire eisque inhaere possimus.

[5]) Vgl. Thomas v. Aqu., In Sent. I dist. I q. III: Quaecumque sunt bona, non habent bonitatem, nisi inquantum accedunt ad similitudinem bonitatis divinae; unde oportet cum bonitas sit ratio dilectionis et desiderii, ut omnia amentur in ordine ad bonitatem primam. Omne autem quod bonum est, a Deo est; unde quae ab ipso non sunt, nec quaerenda sunt, nec eis utendum est et ideo nullo peccato utendum est, quia peccatum non est a Deo.

[6]) De div. 83 q. 30: Omnis humana perversio est ... fruendis uti velle et utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui et utendis uti.

daß sie glaubt, in seinem Genuß glückselig zu sein[7]). Zum Unterschied von der eigentlichen echten Liebe, der caritas, die Gott und die Geschöpfe in der rechten Weise liebt, nennt Augustin diese verkehrte Liebe cupiditas, begehrliche Liebe. Die rechte Haltung besteht nicht etwa darin, daß man die Dinge überhaupt nicht liebt. Man soll sie sogar lieben, nur so, daß diese Liebe auf den Schöpfer zurückgeführt wird[8]).

Die von Augustin geschaffenen Kategorien gelangen auf direktem Weg in den Gedankenschatz der Hochscholastik. Petrus Lombardus übernimmt den Plan der augustinischen Schrift „De doctrina christiana" als Grundlage für seine Sentenzensammlung. Er behält auch die Unterscheidung der Dinge in solche, die man genießen soll und solche, die man nur gebrauchen darf, ganz im Sinne Augustins bei. Wenn man bedenkt, welche Bedeutung das Sentenzenwerk für die Hochscholastik hatte, und welche ungeheure Verbreitung es fand, dann wundert man sich nicht, in allen Abhandlungen jener Zeit immer wieder auf dieselben Gedanken zu stoßen. Augustins Terminologie wird geradezu klassisch. Ohne inhaltlich im Geringsten eine Veränderung zu erfahren, leben seine Ideen als grundlegende Bestandteile der scholastischen Ethik weiter.

Am ausführlichsten handelt Bonaventura in seinem Sentenzenkommentar von dieser Materie[9]). Die anderen Scholastiker tun sie kürzer ab und weniger genau.

Doch bringt auch Bonaventura nichts wesentlich Neues[10]). Wichtig für die Schätzung der Erkenntnis und der Tugend ist seine Erweiterung des Begriffs frui. Nimmt man das Wort Genießen im eigentlichen Sinn, der besagt, daß es eine Bewegtheit sei, die Freude und Ruhe auslöst, dann kann der Genuß nur bei Gott gefunden werden, weil er allein um seiner selbst willen erstrebt wird und mehr als alles die

---

[7]) Aug., Retract. 2, 15, 2: (Amor) quo aliquid sic amatur ut eo fruendo existimat beatum se esse, quo hoc amat. — Vgl. Alex. v. Hales, S. th. pars. II q. CLIII: Contingit diligere temporalia propter se: et lic. in eis non sit aliquid quod sit secundum veritatem propter se appetendum: nihilominus tamen existimantur hujusmodi: existimantur enim in illis esse sufficientia cum non sit.

[8]) Doctr. chr. III, 16: Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se adque proximo propter Deum. Cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpere non propter Deum. — Vgl. De Trin. 9, 13: Non quo non sit amanda creatura, sed, si ad creatorem refertur ille amor, non iam cupiditas, sed caritas erit.

[9]) In Sent. dist. I art. I.

[10]) Neu und originell werden die Ideen der Scholastiker zur Frage des uti und frui erst im Streit darum, ob die Vorgänge sich mehr im Intellekt oder im Willen abspielen; da prallen die Meinungen der aristotelisch-intellektualistischen Schule des Thomas und der augustinisch-voluntaristischen des Duns Scotus heftig aufeinander. Doch liegen diese rein psychologischen Fragen außerhalb unseres Rahmens.

Seele erfüllt und erfreut[11]). Nimmt man es aber im weiteren Sinn, als Bewegtheit, die nur Freude auslöst, dann umfaßt es alles, was geistig beglückt und mit dem Endziel verbunden ist; so verstanden kann der Mensch auch alle Geistesgaben und Beseligungen genießen[12]). Ruhe findet er indes nur im Besitz des Endziels.

Auch Thomas von Aquin weist der Tugend und den Geistesgaben eine Zwischenstellung zwischen den geschaffenen Gütern und dem höchsten Gut an. Er sagt, wir gebrauchen die Tugenden und Geistesgaben, aber wir genießen d u r c h sie[13]).

In jedem Fall nur zu gebrauchen sind die materiellen geschaffenen Güter. An sich gesehen, hindern uns diese Dinge nicht an der Erlangung der Glückseligkeit; aber so bald unsere falsche Einstellung bei ihnen verharrt, und sie zum letzten Ziel macht, werden sie uns zum Hemmnis[14]). Die gleiche Haltung wie zu den Naturgütern soll der Mensch auch einnehmen zu den Kulturgütern. Er kann sie gebrauchen, aber nicht in ihnen sein Ziel suchen[15]). Thomas bringt durch seinen Anschluß an Aristoteles gegenüber der augustinisch orientierten Frühscholastik ein Neues: Die Anerkennung eines relativen Eigenwertes des diesseitigen Lebens und seiner Güter. Mit Aristoteles macht er es sogar zum natürlichen Zweck des Menschenlebens, alle natürlichen Güter zu pflegen, die leiblichen und geistigen Kräfte zu harmonischer Auswirkung zu bringen. Ja, zur unvollkommenen Glückseligkeit, „wie sie in diesem Leben erreicht werden kann", erscheint ihm sogar der Besitz äußerer Güter unerläßlich, wenn auch nicht „essentialiter", so doch „instrumentaliter", als Grundlage zur Ausübung der höheren Lebenszwecke[16]).

---

[11]) Bonaventura ib. a. 3 q. 1: Deo fruendum est, eo quod ipse solus perfecte finit et delectat ipsam animam propter se et super omnia.

[12]) ib. q. 2: S o l o Deo est fruendum, proprie accepto frui, prout dicit motum cum delectatione et quietatione. Sed communiter accepto frui, prout dicit motum cum delectatione tantum, omnibus quae spiritualiter delectant et conjuncta sunt fini, cuius-modi sunt fructus, dona et beatitudines potest frui homo indebite; sed primo solo Deo.

[13]) In Sent. I dist. I q. 3: Inter eas, quibus utendum est, etiam quaedam sunt per quas fruimur ut virtutes et potentiae animi, quae sunt naturalia bona.

[14]) ib. q. 3 ad 2: Creaturae, quantum est in se, non impediunt nos a consequenda beatitudine; sed ex parte nostra inquantum eis abutimur in eis sistendo, sicut in fine. — Vgl. Bonaventura, In Sent. I dist. I q. II a. X.

[15]) S. th. II—II q. LV a. 6 ad 1: Temporalia bona subjecta sunt homini, ut eis utatur ad necessitatem non ut in eis finem constituat. — Vgl. Alex. v. Hales, S. th. pars. II q. CLIII: Utamini mundo ad necessitatem et non ad voluptatem ... Quod vero dicitur nolite diligere mundum etc. intelligitur ut scil. in mundo ponatur finis.

[16]) S. th. I—II q. 4 a. 7: Ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operationem virtutis ... Sed ad beatitudinem perfectam quae in visione Dei consistit, nullo modo huiusmodi bona requiruntur.

Alle zeitlichen Güter sind den Menschen nur insoweit unterworfen, als er sie der rechten Ordnung gemäß gebraucht, d. h. soweit er sie zum Leben nötig hat. Sobald der Mensch schuldhaft handelt, das uti zum frui macht, verliert er die Herrschaft über die zeitlichen Güter. Denn in einem solchen Menschen hat die Vernunft ihre Richtungskraft verloren; omnis malus est ignorans et quasi bestia. Die zeitlichen Güter unterstehen ihm aber nur, soweit er Mensch ist. Durch seine Schuld verkehrt er die Ordnung der Welt und verliert somit auch seine nur im Rahmen dieser Ordnung bestehende natürliche Herrschaft über die Geschöpfe[17]).

Die Scholastik zeigt sich also vor allem den übernatürlichen Gütern zugewandt, an die allein sie völlige Hingabe gestattet. Aber weit entfernt, die irdischen Güter zu verachten, will sie sogar, daß sie um des Schöpfers willen geliebt werden[18]). Doch ist diese Liebe, gerade weil es eine Liebe „in Gott" ist, von leidenschaftlichem Krampf wie von verständnisloser Geringschätzung gleich weit entfernt. Diese beiden Haltungen sind aber wesentlicher Bestandteil des kapitalistischen Geistes. Der Wegfall des Glaubens an den Schöpfer zerstört jene „wohltemperierte" Haltung zu den Geschöpfen und erzeugt auf der einen Seite eine grenzenlose Überschätzung, auf der anderen eine ebenso maßlose Entwertung der Dinge. Die richtunggebende lex naturalis wird nicht mehr als verbindlich anerkannt. Auf der ersten Stufe der Entwicklung des kapitalistischen Geistes hat der Mensch das uti zu einem frui gemacht, indem er den Reichtum vergötzte. Bernardin v. Siena sagt vom Wucherer, er treibe Götzendienst, indem er dem Geld den Kult der Dreifaltigkeit zuwende; er schreibe ihm die Macht des Vaters, die Weisheit des Sohnes und die Milde des Hl. Geistes zu[19]).

Hand in Hand mit dieser Überbetonung des einen Gutes geht schon die Mißachtung der übrigen, die sich, mit der Verlegung des Ziels in das Streben, ins Ungemessene steigert. Es ist, als ob ein Nebel über die ganze bunte Welt gefallen wäre und ihre wundervolle Mannigfaltigkeit zerstört hätte. Nicht einmal mehr um ihrer selbst willen schätzt der kapitalistische Mensch die Schöpfung, obwohl dies — für den mittelalterlichen Menschen schon eine Verirrung — angesichts der

---

[17]) Gualterus Buridanus, In Polit. Arist. Lb. II q. II.

[18]) Vgl. Ant. v. Flor., S. th. II Tit. I c. I § 2: Debet esse duplex amor sil. principaliter et per se boni quod est finis: et amor secundario et consequenter boni quod est ad finem. — Die positive Bewertung der Schöpfung fließt aus einer wesentlichen Komponente der christlichen Idee, aus der Freude des Gotteskindes an der Schöpfung, die gut ist, weil sie aus der Hand Gottes kommt. Nächst der jüdischen Tradition wirken zur Vertiefung dieses weltbejahenden Elements der mittelalterlichen Weltanschauung auch Einflüsse aus der Antike, vor allem Plato (Über den Neuplatonismus und Augustin), Aristoteles und die Stoa.

[19]) Sermo XLIII.

radikalen Verirrung des modernen Menschen ein geringeres Übel darstellen würde. Die ungeheure Anziehungskraft der Dinge, die es dem mittelalterlichen Menschen so schwer macht, inmitten der lockenden Fülle seinen Personenkern in seiner Gottgerichtetheit zu erhalten und der er mit der Askese zu begegnen sucht, besteht für den homo capitalisticus nicht mehr, oder sie ist auf ein Mindestmaß zurückgedrängt. Das ganze Interesse des kapitalistischen Menschen konzentriert sich auf das Geschäft[19a]). Es ist für ihn zum vielgestaltigen Kosmos geworden. Dem Geschäft zu dienen greift auch der kapitalistische Mensch zur Askese, wenn seine menschliche Vitalität sich wehrt und dem „Kult" des Geschäfts die störenden Einflüsse des Trieblebens entgegensetzt. Walther Rathenau sagt: „Das Objekt, auf das der Geschäftsmann seine Arbeit und seine Sorgen, seinen Stolz und seine Wünsche häuft, ist sein Unternehmen; es heiße, wie es wolle: Handelsgeschäft, Fabrik, Bank, Reederei, Theater, Eisenbahn. Das Unternehmen steht ihm gegenüber wie ein körperlich-lebendiges Wesen, das durch seine Buchführung, Organisation und Firmen ein unabhängiges wirtschaftliches Dasein führt. Der Geschäftsmann kennt kein anderes Trachten, als daß dieses Geschäft zu einem blühenden, starken und zukunftsreichen Organismus erwachse."[20])

Der Reichtum bleibt natürlich in gewissem Sinn Ziel des kapitalistischen Strebens, aber nur insoweit, als er eine Garantie für die Güte und Rentabilität dieses Strebens bietet, also nicht an sich, sondern als Kontrollmöglichkeit, höchstens als Mittel zum Streben[20a]). Sombart hat dafür die Formel gefunden: „Der Unternehmer *will* die Blüte seines Geschäfts, und er *muß* den Erwerb wollen."[21])

Das Geschäft frißt alle Schönheit und Vielseitigkeit des Lebens in sich hinein. So tritt eine unsagbare Verarmung in der Seele des kapitalistischen Menschen ein. Sombart zitiert zu ihrer Illustration eine

---

[19a]) Carnegie in einer Ansprache an junge Kaufleute: „Konzentrieren Sie alle Ihre Kraft, alle Ihre Gedanken und alle Ihre Kapitalien ausschließlich auf das Geschäft, dem Sie sich gewidmet haben" (Andrew Carnegie, Kaufmanns Herrschgewalt. Übersetzt von E. E. Lehmann, Leipzig 1910[4], S. 10).

[20]) Sombart S. 218.

[20a]) Carnegie, ib. S. 133/34: Zweifellos ist Geldmachen das erste, was junge Leute, die sich dem Kaufmannsstande widmen, im Auge haben ... Doch der erfolgreiche Geschäftsmann erhebt sich gar bald über den Standpunkt des bloßen Geldverdienens. Er sucht vielmehr seinen größten Stolz in der Ausdehnung seiner internationalen geschäftlichen Beziehungen und in seinen Schiffen, die jedwedes Meer befahren. Der Fabrikant wieder findet in seinen Angestellten, in seinen Werken, in seinen Maschinen und deren Verbesserungen, sowie in der Vervollkommnung seiner Werkstätten und seiner Methoden sein Hauptinteresse und seine hauptsächlichste Belohnung. Und der *Gewinn*, den er einheimst, ist ihm nicht nur als Geldgewinn, sondern fast mehr noch als *Zeichen seines geschäftlichen Erfolges* willkommen.

[21]) Sombart S. 218.

Stelle aus dem „Tunnelbuch“ von Kellermann, die treffend jenen Endzustand der Verödung im Helden des Buchs schildert: „Schöpfer des Tunnels war er zu seinem Sklaven geworden. Sein Gehirn kannte keine andere Ideenassoziation mehr als Maschinen, Wagentypen, Stationen, Apparate, Zahlen, Kubikmeter und Pferdestärken. Fast alle menschlichen Empfindungen waren in ihm abgestumpft. Nur einen Freund hatte er noch, das war Lloyd. Die beiden verbrachten häufig die Abende zusammen. Da saßen sie in ihren Sesseln ... und schwiegen.“ [22])

Die augustinisch-scholastische Lehre vom uti und frui müßte im kapitalistischen Geist ein glänzendes Beispiel dessen sehen, worin sie die Sünde erblickt, des tantalischen Bemühens, Dinge zu genießen, die zum Genuß nicht bestimmt sind.

4. Aktives und kontemplatives Leben.

Teils als Auswirkung der christlichen Idee, teils auch als antikes Erbe (Platon, Aristoteles) durchzieht die hochscholastische Ethik der Gedanke einer Einteilung des Lebens in aktives und kontemplatives.

Thomas v. Aqu. bringt dafür das Argument, daß alles Lebendige nach seiner Eigenart leben wolle; so auch der Mensch, zu dessen Wesen es gehöre, zu erkennen und vernunftgemäß zu handeln. Für jedes Individuum gibt es nun unter den der menschlichen Natur entsprechenden Betätigungsweisen eine, die seiner besonderen Veranlagung mehr zusagt. Einige neigen vorwiegend zur Erforschung und Beschauung der ewigen Wahrheit, andere mehr zur äußeren Handlung. So ergibt sich organisch jene Zweiteilung in aktives und kontemplatives Leben [1]).

Ein weiterer Grund für die Teilung liegt in der Struktur der Geisteskraft, die den Menschen als Menschen vor den übrigen Kreaturen auszeichnet, des Intellekts. Ihm wohnt jene doppelte Richtung auf die Erkenntnis und die Tätigkeit inne [2]).

---

[22]) ib. S. 229.

[1]) Thomas v. Aqu., S. th. II—II q. 179 a. 1: Unum quodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria ad quam maxime inclinatur: sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere, quod nutriuntur et generantur: animalium vero in hoc, quod sentiunt et moventur: hominum vero in hoc, quod intelligunt et secundum rationem agunt; unde etiam in hominibus vita uniuscuiusque hominis videtur esse id, in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in quo praecipue vult quilibet convivere amico ut dicitur in 9. Ethic.; quia ergo quidam homines praecipue intendunt contemplationem veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus; inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam. — Vgl. Buridamus, In Eth. Arist. Lb. I q. 12.

[2]) S. th. ib. a. 2: Divisio ista datur de vita humana, quae quidem attenditur secundum intellectum: intellectus autem dividitur per activum et contemplativum: quia finis intellectivae cognitionis: vel est ipsa cognitio veritatis; quod pertinet ad intellectum contemplativum; vel est aliqua exterior actio; quod pertinet ad intellectum practicum sive activum.

Ziel des kontemplativen Lebens ist die Betrachtung der ewigen Wahrheit. Doch kann der Mensch hier auf Erden nur eine unvollkommene Anschauung Gottes genießen, wie durch einen Spiegel oder ein Gleichnis. Die vollkommene „visio Dei" ist das Gesamtziel des menschlichen Lebens und erhält ihre letzte Vollendung erst im Jenseits, wenn wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen. Während des irdischen Lebens beschränkt sich die Kontemplation unserer menschlichen Natur entsprechend auch nicht auf das göttliche Wesen allein. Auch alle Auswirkungen Gottes können kontemplativ erfaßt werden und als hinleitende Stufen zu Gott angesehen werden, nach Röm. I: Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Der Mensch wird durch die richtige Betrachtung der Geschöpfe zur Erkenntnis Gottes geführt, denn die Geschöpfe offenbaren dem, der in der gottgewollten Weise sie anschaut, ihre Gottähnlichkeit. Thomas zitiert einen Ausspruch Augustins: „Bei der Betrachtung der Kreaturen sollte keine eitle und vergängliche Neugier walten, sondern sie soll einen Aufstieg zum Unsterblichen, ewig Währenden bilden." [3])

Die Kontemplation bedeutet für den Menschen die denkbar höchste Beglückung; einmal, weil sie die Betätigung ist, die dem Menschen als vernunftbegabtem Wesen am meisten angemessen erscheint und ferner wegen ihres Gegenstandes, des höchsten Gutes, dessen Anschauung und Besitz die Seele entzückt [4]).

Die Betrachtung der ewigen Wahrheit ist auch die einzige Betätigung des Menschen, die nach dem Tode andauern kann; denn sie hat statt in dem unvergänglichen Teil der menschlichen Seele, im Intellekt [5]).

Als ein die Kontemplation unterstützendes, nämlich sie vorbereitendes Element gilt die Übung der Tugend, die selbst keinen wesentlichen Bestandteil des kontemplativen Lebens darstellt, sondern mehr zum aktiven gerechnet wird. Die Tugend hilft zur leichteren Ausübung der Beschaulichkeit, da sie die störenden Leidenschaften zügelt und die Richtung des Geistes von der Sinnlichkeit zur Erkenntnis hinlenkt. Die Tugendübung nimmt in etwa die Grenze ein zwischen aktivem und kontemplativem Leben. Sie kann zu beiden gerechnet werden.

Den eigentlichen, hauptsächlichen Gegenstand der vita activa bildet die äußere praktische Betätigung des Menschen. Sie ist das weite Wirkungsfeld des Willens. Da seine Akte auf die irdischen Angelegenheiten beschränkt bleiben, findet das aktive Leben mit dem Tod sein Ende. Im Jenseits wird es nur noch eine ewige vita contemplativa geben [6]).

---

[3]) ib. q. 180 a. 4.

[4]) ib. a. 7. — Vgl. S. c. g. IV. 42, 1: Ultima autem hominis salus est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione veritatis primae.

[5]) ib. a. 8.

[6]) ib. q. 181 a. 1—4.

Beim Vergleich des kontemplativen und aktiven Lebens liegt der Wertakzent für die Hochscholastik auf Seiten des ersteren [6a]). Thomas und mit ihm alle Anderen entwickeln die Gründe dafür ganz im Anschluß an Aristoteles. Die hauptsächlichsten sind die größere Angemessenheit an die menschliche Natur, deren Vorzug der Intellekt bildet; ferner die größere Vornehmheit des Objekts, des göttlichen Wesens und der Intelligibilia; weiterhin hat das kontemplative Leben einen gewissen Eigenwert, während das aktive Leben auf jenes hingeordnet ist. Das kontemplative Leben richtet sich auf das Göttliche: das aktive auf das Menschliche [7]).

Die von Aristoteles übernommenen Gründe werden meist noch mit Bibelstellen belegt. Die Grund-Ursache für die Höherbewertung des kontemplativen Lebens liegt darin, daß man in der menschlichen Vernunft, die sich dabei auswirkt, noch das taugliche Werkzeug erblickt, das letzte dem Menschen zubestimmte Ziel zu erkennen und es mit dem Geist schon während des irdischen Lebens berühren zu können [8]). —

Prinzipiell gehört dem kontemplativen (wenigstens für die Aristoteliker unter den Scholastikern) Leben der größere Vorrang, weil es eine Vorwegnahme des ewigen Lebens darstellt, aber dem aktiven Leben wird in bestimmten Fällen der Vorzug eingeräumt, weil es notwendiger ist. Ein armer Philosoph muß arbeiten, um zu leben (Arist. Philosophari est meluis, quam ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti. Eth. I. nach Durand. a. S. Porc. Sent. III. d. 35. q. 1.)

Durandus a S. Porciano schätzt aus einem sozial-ethischen Grund das aktive Leben höher; er nennt es „gemäßer" als das kontemplative (magis debita); denn der Mensch sei von Natur aus ein soziales Wesen und müsse die Pflichten dieser Lebenssphäre erfüllen. Diese Anschauung erfaßt das Wesen seiner Stellung in der harmonischen Ordnung. Ein guter Staatsbürger, der in philosophischen Dingen völlig unwissend sei, und im kontemplativen Leben gänzlich ungeübt, sei besser als ein glänzender Philosoph, der im bürgerlichen Leben versage [9]).

[6a]) Aristoteles X. Eth. c. 7/8: Vita, quae est secundum speculationem, melior est, quam est sec. hominem.

[7]) Vgl. Thomas II—II q. 182 a. 1. — Buridanus, In Polit. Arist. Lb. VI q. 2 a. 3.

[8]) Man vergleiche damit die erkenntniskritische Haltung der neueren Philosophie, und man wird zur Überzeugung kommen, daß die neuzeitliche Hochschätzung der vita activa ihre Parallele in ihr hat. Scheler (Umsturz der Werte II S. 289) weist auf Leibniz, Lessing, Goethe-Faust, Kant hin, die alle das Streben nach der Wahrheit ihrem Besitz vorzogen.

[9]) Durandus a S. Porciano, In Sent. III dist. 35 q. 2: Magis est necessarium et debitum quod homo bene se habeat secundum vitam civilem seu activam quam secundum vitam contemplativam, propter quod peior est vitiosus in moribus existens magnus philosophus, quam virtuosus in moribus ignarus, vel errans in contemplatione philosophiae.

Es ist also nicht nur erlaubt, sondern geboten, sich auch um zeitliche Dinge Sorge zu machen. Aber diese Sorge muß in angemessenen Grenzen bleiben, dann kann in ihr die höhere Erfüllung liegen (soz. Arbeit), nie darf aber die Sorge so stark werden, daß sie die ganze Seele ausfüllt und für das geistig-seelische Leben untauglich macht. Die Sorge, mit der unter vielfältigen Anstrengungen des Geistes und Körpers Güter erstrebt werden, um in ihnen Ruhe zu finden, ist vergeblich und fruchtlos. Sie entkräftet die Seele, macht sie unfähig zu jeder höheren Geistestätigkeit und führt sie nicht zum Ziel. Der Mensch vergißt darüber, was zu seinem ewigen Heil notwendig ist. Amor temporalium superat amorem Dei [10]). Durch die übermäßige Sorge wird der Mensch zum Feind Gottes, denn er dient der Welt; und niemand kann zwei Herren dienen.

Es ist ohne weiteres klar, daß die streng intellektualistisch-kontemplative, wie auch der letzte Sinn der voluntaristischen Haltung der Hochscholastik dem kapitalistischen Geist stark entgegenwirken mußte. Der Ton liegt bei ihr auf Dingen, die für den kapitalistischen Menschen nicht existieren: auf einer intelligiblen Welt, die dem willigen Geist sich erschließt, deren Spur der Mensch in der sichtbaren Welt staunend begegnet, und in deren Betrachtung er Befriedigung und Ruhe findet. Man kann sich nicht in die übermäßige, sinnlose, irdische Tätigkeit einwühlen, wenn man das Heil von einer übernatürlichen Offenbarung erwartet und von der ständigen Gnadenwirkung Gottes, der die Seele demütig folgt. Es ist auch psychologisch unmöglich, gläubig in den Dingen Künder des Höchsten zu sehen und sich von ihnen abzuwenden zu fieberhafter eigner Tätigkeit, die glaubt erst alles selbst leisten zu müssen. Das Titanische des kapitalistischen Geistes, das Selbst-Erschaffen-Wollen wirkt im Ideenbereich der Hochscholastik unsinnig. Die Absolutsetzung der vita activa beim kapitalistischen Menschen kann erst aufkommen, nachdem der Geist beschaulicher Hingebung geschwunden ist, nachdem die Welt nicht mehr ein andachtsvoll zu bewunderndes Werk Gottes ist, sondern ein geistloses „Material", an dem die menschliche Tüchtigkeit sich erprobt.

Den vereinzelten Anschauungen, die das aktive Leben für notwendiger erachten, liegt eine ganz bestimmte Vorstellung davon zugrunde: man denkt dabei an jenes Mindestmaß aktiver Tätigkeit, das zur Erhaltung der menschlichen Gesellschaft unerläßlich ist. Die Höherschätzung des kontemplativen Lebens bleibt durchaus erhalten. Völlig fern liegt es, in dem aktiven Leben einen Selbstzweck zu erblicken.

Ganz und gar im Gegensatz zum kapitalistischen Geist steht die scholastische Anschauung von der Sorge um die temporalia. Der kapi-

[10]) Thom., S. th. I—II q. 55 a. 6: Principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quod etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus, quod debemus.

talistische Geist ist der Höhepunkt jener von der Scholastik verworfenen Ausartung der vita activa, der sollicitudo. Die völlige Konzentriertheit des kapitalistischen Menschen auf die zeitlichen Dinge, man könnte sagen, diese Besessenheit vom „Geschäft", ist das vollendete Extrem der kühlen Distanz, die das scholastische Ideal darstellt. Da führt keine Brücke herüber oder hinüber. —

Es scheint uns psychologisch tiefer, die Grundursache der Entfaltung des kapitalistischen Geistes mit Max Weber und Scheler in der mangelnden Befriedigung des religiös-metaphysischen Bedürfnisses des modernen Menschen zu sehen, als mit Sombart [11]) nur in einer „Art von Rückfall in die einfachen Zustände der Kinderseele" mit den vier elementaren Wertkomplexen des „sinnlich Großen", der „raschen Bewegung", des „Neuen" und des „Machtgefühls". Sicher spielen auch diese Dinge eine Rolle, aber uns dünkt, nicht die allererste, anstoßgebende. Sie zeigen nur die seelische Gespaltenheit des modernen Menschen, dessen Gefühls- und Triebleben zu Gunsten eines übermäßig raffinierten und differenzierten Denkens auf die primitivste Stufe herabgesunken ist. Sombart führt keinen Grund für diese Erscheinung an. Auch die Erklärung, die Scheler gibt, befriedigt nicht letztlich. Er begründet nur, woher der aus der kapit. Wirtschaftstätigkeit entspringende Erfolg stammt, nämlich aus der Übereinstimmung dieser „kindlichen" Triebstruktur mit der Triebstruktur der „Masse". „Die Masse ist das Kind im großen." [12]) Man kann dabei immer noch fragen: wie kommt aber gerade diese seelische Konstellation zu Stande? Und da scheint uns jene andere Antwort zutreffend: der Verschiebung des Wertakzents auf das äußerlich Imponierende geht der Verlust des innerlich Erfüllenden voraus.

II. Ethische Grundhaltung.

Als Sombart die Behauptung aufstellen konnte, die Hochscholastik habe Anteil an der Entwicklung des kapitalistischen Geistes, sah er nur den äußeren Mechanismus der praktisch-ethischen Lebensführung. Die Kräfte, die ihn speisen und die sein Wesen ausmachen, beachtete er nicht. Wir versuchten im vorhergehenden Abschnitt, jene Kräfte hervortreten zu lassen und zu zeigen, daß sie in fundamentalem Gegensatz zum kapitalistischen Geist stehen. Der folgende Abschnitt soll nun den Teil der scholastischen Lehre beleuchten, auf den Sombarts Urteils sich stützt: die Tugendlehre.

---

[11]) Bourgeois.
[12]) Umsturz der Werte II S. 276.

1. Allgemeines zur Tugendlehre der Scholastik.

Nach scholastischer Lehre ist die Tugend ein habitus, d. h. eine in einer Anlage (potentia) ruhende Kraft (dispositio) zu einem Seinszustand oder einer Handlung. Thomas v. Aqu. definiert die Tugend als eine „Zuständlichkeit der Seele, auf Grund deren man recht lebt und von keiner Sache falschen Gebrauch macht“ [1]; und an andrer Stelle als „bleibenden Zustand, der den Menschen befähigt, gut zu handeln“ [2]. Der habitus der Tugend bewirkt, daß wir faciliter, delectabiliter, prompte, expedite gut zu handeln vermögen [3].

Das „Recht-Leben“ und „Gut-Handeln“ wird näher bestimmt durch die Vernunft [4]. Zwischen Überschwang und Mangel weist sie die rechte Mitte [5] an. Die Vernunft als Potenz trägt in sich einen Habitus, die Synderesis, den habitus principiorum operabilium, der zum Guten treibt und vor dem Schlechten warnt [6]. Die Sünde besteht also in jeder Abweichung von der rechten Mitte. Ein pythagoraeischer Gedanke klingt neben den aristotelischen Ideen hier an: die Pythagoraeer bestimmten das Schlechte als das Unendliche, das Gute, in dem die Tugend besteht, als das Begrenzte. Die Richtung beider, der Tugend und der Sünde, ist die gleiche. Die Tugend beruht in dem Halt-machen-können an der richtigen Stelle [7].

Je nach dem Einteilungsgrund können verschiedene Arten von Tugenden zusammengestellt werden. Nach ihrer Entstehung unterscheidet man zwei Arten: solche, die auf dem Weg seelischer Entwicklung erworben werden (habitus acquisitus); diese heißen, weil natürliche Kräfte sie bewirken, auch natürliche habitus. Ihnen gegenüber stehen die von Gott unmittelbar der Seele eingegossenen Tugenden (habitus infusus); diese werden als Gnadengeschenke Gottes übernatür-

---

[1] S. th. I—II q. 55 a. 4.

[2] ib. q. 58 a. 3.

[3] Duns Scotus, In Sent. I dist. 17 q. 2, 12.

[4] Thom. ib. q. 64 a. 1: Bonum virtutis consistit in adaequatione ad mensuram rationis.

[5] ib., Inter excessum et defectum medium est aequalitas vel conformitas; unde manifeste aparet quod virtus in mediis consistit.

[6] S. th. I q. 79 a. 12: Principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum et indicamus inventa.

[7] Gualterus Burlaeus, In Eth. Arist. Lb. II Tr. II c. II: Pythagorici posuerunt malum quod pertinet ad peccatum esse de ratione infiniti: et esse in eodem ordine cum infinito. Et bonum ad quod pertinet virtus dixerunt esse ad virtutem in eodem ordine cum finito. Adhuc peccare multis modis dicitur. Malum enim infiniti ut pythagorici existimaverunt bonum autem finiti dirigere autem uno modo. Ideoque hoc quidem facile, hoc autem difficile: facile autem non contingere signum: difficile autem contingere: et propter hoc igitur malitiae et superabundantiae defectus. Virtutis autem medietas.

liche Tugenden genannt. Ein Unterschied zwischen beiden liegt ferner darin, daß bei der ersten Art der Habitus n a c h den Akten, d. h. durch deren häufige Wiederholung erzeugt wird, bei der zweiten Art der Habitus, da er von Gott der Seele eingeschaffen wird, den Akten vorausgeht.

Die Tugend ist dem menschlichen Wesen natürlich. In der Seele liegen die Keime zu ihrer Entwicklung (seminaria virtutum); denn dem menschlichen Willen wohnt die natürliche Neigung zum Guten, Vernunftgemäßen inne (naturalis appetitus boni). Da aber auch der Leib und seine Beschaffenheit bei der geistigen Prägung eines Individuums eine nicht geringe Rolle spielt, ist die Disposition zur Tugend bei den einzelnen Menschen verschieden entwickelt, je nach der Gestaltung ihrer Leiber (ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes) [8]). So kommt es, daß die Anlage zu bestimmten Tugenden bei den verschiedenen Menschen verschieden sein kann: der eine neigt mehr zur Mäßigung, der andere mehr zum Starkmut.

Eingeboren ist indes den Menschen nur die Anlage zur Tugend, die Möglichkeit zu ihr. Ihre Entfaltung und Vollendung bleibt, soweit es sich um erworbene Tugenden handelt, dem eignen Zutun des Menschen überlassen. Nur die eingegossenen Tugenden entziehen sich ihrem Wesen nach der menschlichen Einwirkung völlig; sie kommen totaliter ab extrinseco [9]).

Teilt man die Tugenden ein nach den Seelenfähigkeiten, in denen sie ihren Sitz haben, dann unterscheidet man die intellektuellen, die ihren Sitz im Verstand haben, wie etwa die Klugheit, und die moralischen, die ihren Sitz im Begehrungsvermögen (Willen) haben, wie etwa die Mäßigung [10]). In dieser Einteilung finden die theologischen Tugenden keinen Platz; denn sie sind nicht im eigentlichen Sinn „menschliche" Tugenden, da sie von Gott eingegossen sind, (s u p r a virtutes humanas = virtutes hominis) [11]).

Je nach dem Objekt, auf das sie sich richten, werden drei Arten von Tugenden unterschieden: die theologischen, die spekulativen und die praktischen. Die theologischen Tugenden haben Gott zum Gegen-

---

[8]) Thom. S. th. I—II q. 63 a. 1.

[9]) ibidem.

[10]) ib. q. 58 a. 3: Virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum: principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex: scil.: intellectus, sive ratio, et appetitus: haec enim sunt duo moventia in homine ... unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicujus istorum principiorum; si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi, vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis: si autem sit perfectiva appetitivae partis, erit virtus moralis; unde relinquitur, quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis.

[11]) ib. ad 3. — Zur Einteilung der Tugenden vgl. Bonaventura, In Sent. II dist. XXVII dub. III.

stand, die spekulativen die Wahrheit, die praktischen die äußere Tätigkeit. (Arist. dianoëtische und ethische Tugenden.)

Bei der Bewertung der Tugenden nehmen die theologischen die oberste Stufe ein, denn ihr Gegenstand ist der denkbar vornehmste, Gott. Ihnen zunächst in der Stufenordnung folgen die intellektuellen Tugenden, wieder entsprechend der Würde ihres Gegenstandes, der Wahrheit. Ein weiterer Grund ihrer Bevorzugung liegt darin, daß sie in der edleren Seelenkraft, dem Intellekt, ihren Sitz haben. Den untersten Rang endlich nehmen die moralischen Tugenden ein; denn sowohl ihr Gegenstand, die praktische Tätigkeit, als auch die sie tragende Seelenkraft, der Wille, stehen an Rang der Vernunft nach.

Das Verhältnis der einzelnen Tugenden zu einander ist so gestaltet, daß die moralischen Tugenden ohne die intellektuellen und umgekehrt bestehen können, mit Ausnahme der Klugheit, die zwischen beiden steht und zu beiden gerechnet werden muß, denn sie stellt gewissermaßen eine Verbindung zwischen ihnen her; gemäß ihrer Definition als recta radio agibilium ist sie eine Funktion des Intellekts, die sich auf die praktische Handlung richtet [12]). Keine Tugend, wenn sie im eigentlichen Sinn Tugend genannt werden soll, ist denkbar ohne die vornehmste theologische Tugend, die Liebe [13]). Erst die Liebe gestaltet die Tugend spezifisch christlich.

Die Definition der moralischen Tugend ist die aristotelische: Virtus moralis est habitus electivus in medietate consistens, determinata ratione prout sapiens determinabit [14]). Die moralischen Tugenden vervollkommnen das Begehrungsvermögen des Menschen, indem sie es nach den Vernunftforderungen regeln. Es ist nicht etwa ihre Aufgabe, die Leidenschaft zum Schweigen zu bringen, denn es kann in keiner Weise Ziel des Menschen sein, Fähigkeiten zu ertöten, sondern sie sollen nur auf das rechte Maß beschränkt werden [15]).

Die moralischen Tugenden werden wieder eingeteilt nach den verschiedenen Objekten, auf die sie sich richten. Die einen richten sich gegen die menschlichen Leidenschaften, die anderen auf die Handlungen.

Das allgemeine Formalprinzip aller moralischen Tugenden ist das Gute, d. h. das Vernunftgemäße. Insofern das Gute sich auf die ver-

---

[12]) ib. a. 4.

[13]) II—II q. 23 a. 7: Nulla vera virtus potest esse sine caritate. — Vgl. Duns Scotus III dist. 36 q. I § 26: Pro tanto igitur (virtutes morales) dicantur esse informes sine caritate, et formatae per caritatem, pro quanto caritas ordinat ipsas et earum fines in finem ultimum, in qua ordinatione est ultima earum perfectio.

[14]) Thom. I—II q. 59 a. 5 (Artist. 2 Eth. c. 6).

[15]) ib. Non autem ad virtutem pertinet, quod ea, quae sunt subjecta rationi, a propriis actibus vacent; sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo; unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos.

nünftige Überlegung beschränkt, gibt es eine Haupttugend, die Klugheit. Die Regel der Vernunft kann aber auch praktisch angewandt werden. Wird sie auf eine Handlung angewandt, dann gehört dies zum Gebiet der Gerechtigkeit; wird sie auf eine Leidenschaft angewandt, so kann das wieder in zweifacher Weise geschehen; entweder, diese Leidenschaft treibt zu einer vernunftwidrigen Handlung, dann muß sich ihr eine Tugend entgegenstemmen: die Mäßigung; oder die Leidenschaft hält zurück von einer vernunftgebotenen Handlung, dann muß eine Tugend sie überwinden: der Starkmut [16]).

Jede der vier Tugenden birgt Elemente der drei anderen in sich; so ist etwa die Klugheit ohne ein bestimmtes Maß von Gerechtigkeit, Starkmut und Mäßigung undenkbar. Alle moralischen Tugenden lassen sich zurückführen auf diese vier Grund- oder Kardinaltugenden: Klugheit (prudentia), Gerechtigkeit (justitia), Mäßigung (temperentia) und Starkmut (fortitudo) [17]). Diese können eingegossen oder erworben sein. Es ist möglich, daß sie mit rein natürlichen Kräften erworben werden, denn sie richten sich zunächst auf das natürliche Ziel des Menschen im aristotelischen Sinn, auf die natürliche Erkenntnis Gottes als letztes Ziel und auf die höchstmögliche Entfaltung der irdischen Kräfte als näheres Ziel. Aber soweit die moralischen Tugenden mitwirken zur Erreichung des letzten übernatürlichen Ziels des Menschen, müssen auch sie von Gott eingegossen werden. Dies ist eben der Anteil Liebe auch in den natürlichen Tugenden, die erst durch die Liebe ihre eigentliche Weihe und ihren tieferen Sinn erhalten [18]).

Die intellektuellen Tugenden haben den Zweck der Erkenntnis der Wahrheit [19]). Sie heißen: Weisheit (sapientia), Wissenschaft (scientia) und Verstand (intellectus). Meist werden sie nicht im eigentlichen Sinn als Tugenden im Rahmen der Ethik behandelt, sondern bei den Gaben des hl. Geistes. Zur Ethik wird von ihnen nur die eine Funktion des Verstandes gerechnet, die das praktische Handeln regelt, die Klugheit.

Wie der Mensch durch die natürlichen Tugenden zu seinem letzten natürlichen Ziel geführt wird, so leiten ihn die theologischen Tugenden zum übernatürlichen Ziel, der beatitudo supra-naturalis. Sie sind drei an der Zahl: Glaube (fides), Hoffnung (spes) und Liebe (caritas) [20]). Das menschliche Wesen erhält durch sie seine Vollendung in der übernatürlichen Sphäre. Sie setzen den Menschen in die rechte Beziehung

---

[16]) ib. q. 59 a. 2.
[17]) ib. q. 61 a. 1—2.
[18]) ib. q. 65 a. 2.
[19]) ib. q. 57 a. 2: Virtus intellectualis speculativa est, per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum.
[20]) Röm. 5, 1—6; 13, 10; I. Cor. 13, 13; Col. 3, 14. — Thom. S. th. I—II q. 62 a. 3.

zu Gott[21]). Das vornehmste unter den drei Tugenden ist die Liebe, denn sie allein währt über den Tod hinaus, indes die beiden anderen im Jenseits ihre Erfüllung finden und damit wegfallen: der Glaube wird zum Schauen, die Hoffnung zur Gewißheit.

Der tiefere Sinn des ganzen scholastischen Tugendsystems ist die Erzielung der völligen Gewalt über die Seelenkräfte, ihre Ordnung und Harmonisierung mit dem Zweck der besseren Bereitung der Seele zur Erlangung ihres übernatürlichen Zieles und des leichteren, schnelleren und vollkommeneren Vollzugs aller zu dieser Erreichung notwendigen Akte. Die Seele soll wie ein reiner, klarer Spiegel werden, in dem sich die überirdische Welt und das göttliche Wesen möglichst vollkommen zeigen könne. Es dreht sich durchaus nicht darum, wie Sombart sich ausdrückt, dem „naturalen, triebhaften Menschen alle Knochen im Leibe zu zerbrechen", damit an die Stelle des „originalen, urwüchsigen Lebens ein spezifisch rational gestalteter Seelenmechanismus gesetzt werden könne", sondern es handelt sich einzig darum, unter Erhaltung dessen, was am Trieb die übernatürliche Bestimmung des Menschen nicht hindert, alle Auswüchse und alle Alleinherrschaftsgelüste der Triebe zu beschneiden und zu unterdrücken. Die Vernunft ist ja in der Scholastik nicht die einzige Seelenkraft, sie ist nur als Abglanz der göttlichen Vernunft diejenige, nach der alle anderen ihre Regelung erfahren[22]).

Das kurze Schema der scholastischen Tugendlehre soll zeigen, wie stark jene Auffassung von Wesen und Würde der Tugend sich von der im Wirkungsbereich des kapitalistischen Geistes herrschenden Anschauung unterscheidet.

Schon der Begriff der Tugend hat eine ganz fundamentale Verschiebung erfahren. War die Tugend in der Scholastik eine Zuständlichkeit der Seele, aus der heraus die einzelnen Akte erst fließen, so daß ein Mensch tugendhaft sein könnte, auch wenn er nie Gelegenheit hätte, diesen Habitus zu betätigen, so ist die Tugend des kapitalistischen Menschen zu einer Tauglichkeit, einer Tüchtigkeit, man könnte sagen „Brauchbarkeit" veräußerlicht und wird erst dann als vorhanden erachtet, wenn sie tatsächlich ihren „Zweck" erreicht hat[22a]). Mit einer

[21]) Thom. ib. a. 1—3.

[22]) Die Frage der Bewertung der Seelenkräfte, die, wie wir schon oben erwähnten, eine verschiedene Lösung bei den Vertretern der thomistischen und der scotistischen Schule findet, steht hier nicht zur Diskussion; es handelt sich hier nur um den Primat der Funktion. Auch bei dem den Willen höher bewertenden Duns Scotus muß der Verstand das „recte agere" billigen; ist also wieder die regelnde Kraft.

[22a]) Carnegie, Kaufmanns Herrschgewalt S. 137: ... Ebenso weiß ich, daß dauernder Erfolg nur durch offenes und ehrenhaftes Handeln verbunden mit tadellosen Lebensgewohnheiten, mit gesundem Menschenverstand und seltener Urteilskraft über alle menschlichen Beziehungen zu erreichen ist;

Wertigkeit der Person hat diese „Tugend" nichts mehr zu tun, sie ist rein Merkmal der äußeren Handlung, also nicht mehr Gesinnungssache, sondern Angelegenheit des faktisch zu Tage tretenden, vollzogenen Aktes. Die innere Wesensbestimmung der Tugend als der Mitte zwischen zwei Extremen widerspricht dem kapitalistischen Unendlichkeitsdrang, dessen Merkmal gerade das völlige Fehlen jeglichen Maßes, das Nicht-halt-machen-können darstellt.

Gerade die Tugenden, die in der Scholastik die höchste Wertschätzung erfahren gemäß der Würde ihres Objekts, fallen beim kapitalistischen Menschen einfach aus: die theologischen Tugenden. Das Fehlen der Liebe als der tiefsten Inspiration jeder tugendhaften Handlung, wodurch auch der einfachsten ein höherer Adel verliehen wird, und wodurch eine Art mystischer Verbundenheit der verschiedenen Tugendformen untereinander entsteht, läßt die Tugenden auseinanderfallen in zusammenhangslose, eines tieferen gemeinsamen Sinnes entbehrende einzelne Zweckakte.

Die durchgehend herrschende Höherschätzung der intellektuellen Tugenden in der Scholastik, die nicht auf das „Brauchbare", sondern auf reine Erkenntniswerte eingestellt ist, macht jene kapitalistische Höchstschätzung der auf Erzielung praktischen Vorteils gerichteten „Tugenden" unmöglich.

Vollends der tiefste Endzweck des scholastischen Tugendsystems steht dem kapitalistischen Geist als ein völlig Fremdes gegenüber. In der Verkennung dieser Tatsache liegt der schwächste Punkt der Sombart'schen Theorie, die der Scholastik einen Anteil an der Entfaltung des kapitalistischen Geistes zuschreibt. Sombart sagt, die Scholastik beabsichtigte mit ihrem Tugendsystem eine Rationalisierung des Lebens, d. h. eine vernunft- und naturgemäße Ordnung der Lebensbetätigung. Unverkennbar ist dies der Fall. Aber man muß doch fragen, wozu diese Rationalisierung angestrebt wird. Und da zeigt sich, daß jeder einzelne der von der ratio geleiteten Akte hinzielt auf die bessere Entwicklungsmöglichkeit der irrationalen Lebenssphäre des Menschen, der religiös-metaphysischen. Die Rationalisierung des Lebens hat in der scholastischen Ethik nur den einen Zweck, die niederen Kräfte, die Leidenschaften und Triebe in der ihnen zukommenden Grenze zu halten, damit die vornehmeren Kräfte in ungestörter Hingabe dem Leben aus und in Gott dienen könne. Auf einen innerseelischen Zweck richtet sich also letzten Endes die angespannte Aufmerksamkeit; ob äußerer Vorteil oder Nachteil damit verbunden ist, bleibt völlig gleichgültig. Wenn nur die Seele ein geeignetes Werkzeug der göttlichen Gnade wird.

---

denn der Geschäftsmann, der sich in Wort und Handeln unzuverlässig in seinen Gewohnheiten zeigt, oder gar unehrlicher Kniffe verdächtigt wird, verliert sehr bald Kraft und Vertrauen.

Die Rationalisierung, die der kapitalistische Geist bezweckt, ist durchaus nicht auf die eine Seele gerichtet, sondern empfängt ihre Inspiration von außen, von den dadurch zu erreichenden Zwecken. Wäre, von der Seele aus geurteilt, eine Handlung „unrational", würde aber dem Zweck des kapitalistischen Menschen dienen, dann wäre sie in seinem Sinn rational. Die nach innen gerichtete Rationalisierung der Scholastik, die rein aus Zufall auch gleichzeitig für das wirtschaftliche Handeln zweckmäßig ist, hat also mit der nach außen gerichteten nichts gemein. Hier soll die Seele rational werden, zum Zweck ihrer eignen Vervollkommnung, dort soll eine von der Seele zu vollziehende Handlung rational werden, zum Zweck eines äußeren Vorteils.

Diese Veräußerlichung des gesamten „Tugendgehabens" führt auch schließlich mehr und mehr zu dem Endergebnis, daß die Tugenden, die ursprünglich Eigenschaften des Menschen waren, nach und nach zu „Sachbestandteilen des Geschäftsmechanismus" (Sombart S. 236) werden. Die Tugend erscheint nun als eine Forderung, die vom Geschäft zwangsmäßig an den Menschen gerichtet wird. Das Geschäft braucht um seines Gedeihens willen die „tugendhafte" Haltung des Menschen. Der Akt ist also noch da, aber er ist rein objektiv. Er ist nicht mehr „ethisch", denn er ist nicht mehr persönlich und nicht mehr freiwillig. Der Mensch muß ihn ausüben, ob er will oder nicht.

Im Sinne der Hochscholastik könnte man sagen, hier zeige sich die Übereinstimmung, die Identität der die Dingwelt durchwaltenden „lex divina" mit der in die Seele des Menschen eingeschaffenen „lex naturalis"; so daß die ordnungsgemäße Funktion der Dinge, das ihnen immanente „Ethos", dem Menschen die „ethische" Haltung abzwingt. Vom Menschen aus bewertet ist diese Haltung aber keine „Ethik" mehr, sondern eine Vorbedingung des angestrebten Erfolgs. Denn eine Mißachtung dieser Gesetze kann allerdings zu Augenblickserfolgen führen, aber auf die Dauer bringt sie den geschäftlichen Ruin [23]).

2. Einzelne moralische Tugenden.

Das Tugendsystem der Scholastik enthält mithin als System keinerlei Momente, die dem kapitalistischen Geist förderlich sein können. Es gilt nun noch, den Einfluß einzelner moralischer Tugenden auf die Wirtschaftsgesinnung zu prüfen. Selbstverständlich muß jede einzelne Tugend immer im Rahmen des Systems betrachtet werden, sonst verliert sie ihren Charakter. Die scholastische These: quaelibet virtus

[23]) An dieser Stelle Franz Kellers Ausführungen über die „Unternehmerverantwortlichkeit" widerlegen zu wollen, wäre eine Wortfechterei. Wenn K. den vollen Begriff des modernen Kapitalismus hätte (er nennt ihn den Kapitalismus auf liberalistischer Basis; dieser Kap. ist doch nun einmal der real vorhandene, der von Keller konstruierte erxistiert nicht), dann wären seine Ausführungen eo ipso nur eine Bestätigung des hier Gesagten.

convenienter se habet ad suum objectum ... Objectum habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem[1]) muß auch dahin gelten, daß auch der Wertcharakter, den das Objekt in der Stufenordnung der Werte erhält, weil dies eben wesentlich mit zum Objekt gehört, die Tugend formen hilft. Ändert sich die Wertung, dann ändert sich auch die Tugend entsprechend. Es ist nötig, die einzelnen Tugenden und ihre Bewertung in der Scholastik genau zu kennzeichnen, damit der Unterschied zu der Schätzung und Prägung, die sie beim kapitalistischen Menschen angenommen haben, klar hervortritt.

a) Klugheit.

Von den vier Kardinaltugenden ist die Klugheit die grundlegendste, denn sie hat für die übrigen den Weg zu bereiten, indem sie ihnen ihr Ziel anweist, wie es ihr selbst von der Synderesis gezeigt wird[2]). Das Verhältnis der Klugheit zur Synderesis ist so gestaltet, daß die Klugheit die allgemeinen in jener enthaltenen Prinzipien auf Einzelfälle anwendet. Die Klugheit ist wie die moralischen Tugenden im engeren Sinne auf das Handeln gerichtet, aber sie ordnet die Handlungen nach einer bestimmten Seite hin, nämlich nach ihrem Wahrheitscharakter, während die eigentlich moralischen Tugenden auf ihre Güte gerichtet sind.

Eine kurze Definition der Klugheit kennzeichnet sie als recta ratio agibilium. Ihre drei hauptsächlichen Akte sind: Überlegen (consiliari), Beurteilen (judicare) und Vorschreiben (praecipere). Dies letztere bedeutet die Anwendung einer Überlegung und eines Urteils auf die Tat[3]).

Die verschiedenen Wirkungsgebiete der Klugheit sind: das Wohl eines Einzelnen, dahin geht die Klugheit im engeren Sinn, das Wohl einer Familie oder eines Haushalts, dies ist das Gebiet der ökonomischen Klugheit, und schließlich das Wohl einer Stadt oder eines Staates, diese heißt politische Klugheit.

Der wahren und echten Klugheit, die auf ein gutes Ziel gerichtet ist, steht die falsche Klugheit entgegen (prudentia falsa). Sie heißt nach dem Bibelwort auch prudentia carnis. Diese falsche Klugheit wendet für ein in sich schlechtes Ziel die diesem Ziel entsprechenden Mittel an. Auch die wahre Klugheit kann eine Unvollkommenheit in sich bergen: nämlich, sie kann angemessene Mittel auf ein gutes Ziel

---

[1]) Thom. S. th. II—II q. 117 a. 3; I—II q. 18 a. 2.

[2]) ib. II—II q. 47 a. 8: Actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum.

[3]) ib. a. 6: Virtutes morales ... tendunt in finem a ratione naturali praestitutum: ad quod juvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem; unde relinquitur, quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas; sed synderesis movet prudentiam.

anwenden, aber dabei doch fehlgehen. Dies geschieht, wenn das Gute, das sie sich zum Ziel setzt, nicht ein Ziel des Gesamtlebens ist, sondern nur ein Teilziel, wie etwa ein Geschäft; so kann einer ein kluger Kaufmann sein, ohne im tiefsten Sinn „klug" genannt werden zu dürfen. Nur die Klugheit ist die wahre und vollkommene, die das gute Endziel des gesamten Lebens zum Gegenstand hat und richtig überlegt, urteilt und vorschreibt. Diese Klugheit kann im Sünder nicht wohnen. Die falsche Klugheit, die gute Mittel für ein schlechtes Ziel gebraucht, ist nur beim Sünder zu finden; jene unvollkommene Klugheit aber ist Guten und Bösen gemeinsam [4]).

Die prudentia carnis ist Sünde, weil durch sie der Mensch abgelenkt wird von seinem letzten Ziel, das nicht in irdischen Gütern besteht [5]). Der Klugheit am meisten zuwider ist eine solche Zielsetzung, wenn sie sich auf den sinnlichen Genuß erstreckt, besonders den sexuellen Genuß (delectatio in venereis); denn dieser absorbiert die ganze Seele. Die Vollkommenheit der Klugheit besteht gerade in dem Abgezogensein von den sinnlichen Genüssen [6]). Eine von der Vernunft geregelte Hingabe an die sinnlichen Genüsse ist erlaubt [7]). Aber, sobald die Hingabe das Maß überschreitet und eine gänzliche oder teilweise Abwendung von Gott zur Folge hat, wird sie zur Sünde.

Gegenstand der Klugheit ist auch die angemessene Vorsorge für die Zukunft. Sie darf aber nie ausarten dahin, daß sie überflüssige Güter aufspart, die den nötigen Lebensbedarf übersteigen. Tritt diese Haltung ein, dann hat wieder eine Zielverschiebung, eine Abwendung von Gott, stattgefunden.

Bei der starken Betonung des letzten Ziels, das immer, bei jedem Akt der Klugheit mit ins Auge gefaßt werden muß, ist es offensichtlich unberechtigt, die Klugheit der Scholastik der „Klugheit" des kapitalistischen Menschen gleichzusetzen. Verdient doch sogar nach scholastischer Lehre die Klugheit ihren Namen nicht mehr, sobald sie das letzte Ziel außer acht läßt. Die Klugheit des kapitalistischen Menschen ist gerade jene so scharf getadelte „prudentia carnis", die auf Vergängliches sich richtet. Der gleiche Name tut nichts zur Sache. Er hat einen ganz fundamentalen Bedeutungswandel erfahren. Mit dem Schwinden des letzten Ziels ist eben die Klugheit keine Klugheit mehr. Auch die ihr untergeordneten Tugenden, etwa die Erfindungsgabe, die Vorausschau, die Umsicht und die Vorsicht, die nach Sombart eine so

---

[4]) Thom. ib. a. 13: Ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini, habet falsam prudentiam (Prudentia carnis mors est).

[5]) ib. q. 55 a. 1.

[6]) ib. q. 53 a. 6.

[7]) ib. q. 55 a. 2: Si vero aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, puta cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem non vocatur prudentia carnis, quia sic utitur homo cura carnis ut ad finem.

eminente kapitalistische Bedeutung haben, sind in dem kapitalistischen Bereich nicht mehr das, was sie bei den Scholastikern waren. Das in der Schule des kapitalistischen Geistes erreichte „Geistestraining" gleicht dem scholastischen nicht im mindesten. Ein Beispiel aus einem anderen Gebiet möge das verdeutlichen. Zu verschiedenen Zweigen wissenschaftlicher Arbeit, etwa zum Studium der Geschichte und der Mathematik, werden bestimmte Geistes-„Habitus" erfordert, denen wohl eine Gemeinsamkeit innewohnt, und doch kann man einen Mathematiker mit seinem speziellen Training nicht ohne weiteres vor historische Probleme stellen und umgekehrt. Beim Gegensatz des scholastischen Tugendhabitus der Klugheit und der kapitalistischen „Klugheit" handelt es sich um noch viel fundamentalere Unterschiede, dreht es sich doch um Lebenshaltungen, so daß ein Übergang vom einen zum anderen Gebiet erst recht unwahrscheinlich wird.

b) Gerechtigkeit.

Mit der zweiten Kardinaltugend, der Gerechtigkeit, steht es entsprechend.

Die Gerechtigkeit ordnet die Beziehungen zum Mitmenschen[1]). Sie wird definiert als jener Habitus, nach dem mit festem und stetigem Willen der Mensch jedem das Seine gibt[2]). Während die übrigen moralischen Tugenden hauptsächlich gegen die inneren Leidenschaften gerichtet sind, hat die Gerechtigkeit das äußere Tun zum Gegenstand[3]). Das „medium justitiae" besteht in der Angemessenheit einer Handlung oder einer gerade gebrauchten Sache an einen anderen Menschen (in quadam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem). Das „reddere unicuique quod suum est", jedem zu geben, was ihm gebührt, ist also der eigentliche Akt der Gerechtigkeit.

Der innere Maßstab, der dem Menschen zeigt, was der Gerechtigkeit entspricht, ist das eingeborene Naturrecht, das auf Grund der Gleichheit der Menschennatur bei allen Menschen gleich lautet. Es bildet die Grundlage für die verschiedenen anderen Rechtsarten: für das jus gentium, das man wohl am deutlichsten als das mündlich oder schriftlich auf eine Formel gebrachte Naturrecht bezeichnet[4]); und für das positive Recht, das auf ausdrücklichem Vertrag beruhende Gesetzesrecht. Dies wird nicht gehandhabt nach der Formel Gleiches gegen Gleiches ex ipsa natura rei, wie das Naturrecht oder das jus

---

[1]) Thom., S. th. II—II q. 57 a. 1.

[2]) ib. q. 58 a. 1: Justitia est habitus, secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit.

[3]) ib. a. 9 ad 2. Rectificatio operationum, secundum quod ad exteriora terminantur, pertinet ad justitiam.

[4]) ib. q. 57 a. 3: Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque ius gentium.

gentium, sondern nach einem durch Übereinkunft Festgesetzten und von den Beteiligten Bewilligten. Unterarten des Rechts sind die Rechte, die den einzelnen Ständen zukommen (secundum diversa officia), wie etwa das Recht der Krieger, der Verwaltungsbeamten oder der Priester (jus militare, magistratuum, sacerdotum) [5]).

Mit Aristoteles unterscheidet die Scholastik zwei Arten von Gerechtigkeit: die kommutative oder ausgleichende und die distributive oder austeilende. Die erstere regelt das Verhältnis von Privatpersonen nach dem arithmetischen Prinzip der Gleichheit; die andere ordnet das Verhältnis eines Ganzen zu seinen Gliedern nach dem geometrischen Prinzip der Proportion. Die kommutative Gerechtigkeit findet ihre praktische Anwendung beim Kauf und Verkauf, bei dem gleiche Werte gegeneinander ausgetauscht werden (aequalitas rei ad rem) [6]). Eine praktische Anwendung der distributiven Gerechtigkeit wäre etwa die Bestrafung verschiedener Verbrechen. Zur Materie der kommutativen Gerechtigkeit gehört auch die Restitution, die Wiedererstattung einer geliehenen (mutuum) oder hinterlegten (depositum) Sache; dies hat zu geschehen nach dem Grundsatz völliger Gleichheit.

Die antik-scholastische Idee der Gerechtigkeit, die mit ihren Wurzeln (lex aeterna) tief ins Metaphysische reicht und von dort ihre Festigkeit und ihre „Sanktion" erhält, stellt der Willkür, mit der der kapitalistische Mensch nach der augenblicklichen Interessenlage „diktiert", was Rechtens sein soll, (analog und in verstärktem Maße gilt das für den modernen Staatsmann), einen Damm entgegen.

Die Gerechtigkeit ist die soziale Tugend unter den Kardinaltugenden der Scholastik. Sie nimmt ihren Maßstab vom anderen Menschen, und zwar soweit er selbständiger Mensch ist, nicht soweit er einer Sache, an der ich interessiert bin, irgendwie verbunden ist. Diese völlig desinteressierte, selbstlose, ehrfurchtsvolle Haltung zum anderen Menschen läßt sich im Bereiche des kapitalistischen Geistes nicht aufbringen. Der Mensch wird hier zur Sache erniedrigt, er ist Wirtschaftsobjekt, mit dem der Unternehmer arbeitet, wie mit einer Maschine. Was in den Seelen vorgeht, die in diesen funktionierenden Gliedern wohnen, ist belanglos. (Auch hier liegt es nahe, die Parallele zum Staatsmann zu ziehen.) Das suum cuique secundum suam propriam conditionem, das ein ganz intimes Eingehen auf das ganze Sein eines Menschen fordert — ohne Sentimentalität, einfach sachlich —, weicht einer veräußerlichten Haltung zum andern Menschen, die nur seine Brauchbarkeit für die eignen Interessen prüft, ihm also nicht das „Seine" geben, sondern das „Meine" von ihm nehmen will.

Die naturrechtliche Anschauung enthält ein Moment des Lebendigen, man spürt den Pulsschlag warmen Lebens, zu dessen Schonung

---

[5]) ib. a. 4.
[6]) ib. q. 61 a. 2.

und Erhaltung die Gerechtigkeit beitragen soll. Hier aber steht man vor einem toten Mechanismus, dessen einzelne Teile beliebig kombiniert werden können, wie es der jeweilige Vorteil des Geschäfts verlangt. So ist es möglich, daß dem Geschäft Menschenopfer gebracht werden; man denke nur an die ersten Zeiten kapitalistischer Entwicklung, da durch Frauen- und Kinderarbeit, durch unerträgliche Verlängerung der Arbeitszeit, durch schlechte Bezahlung und unwürdige Arbeitsbedingungen eine Ungerechtigkeit zugunsten des Geschäfts betätigt wurde, die jeder Beschreibung spottet. Wenn etwa heute diese Zustände gebessert sind, dann war eben auch wieder nicht Gerechtigkeit das letztlich treibende Motiv, sondern der Vorteil des Geschäfts. — Mit diesen Ausführungen über die Forderungen der Gerechtigkeit, die das allgemeine Verhalten von Mensch zu Mensch regeln, müssen wir es an dieser Stelle genügen lassen. Über die Bestimmungen der Gerechtigkeit, die die Verteilung der Güter, Kauf und Verkauf, Restitution betreffen, wird in einem späteren Teil zu berichten sein.

c) Starkmut und Mäßigung.

Die übrigen Kardinaltugenden, der Starkmut und die Mäßigung, haben beide den Zweck, die menschlichen Leidenschaften zu regeln. Der Starkmut soll die Schwierigkeiten überwinden, die sich einem von der Vernunft gebotenen Tun hemmend in den Weg stellen. Er beruht in einer Festigkeit des Aushaltens von Mühen (laborum perpessio) und des Bestehens von Gefahren (considerata periculorum susceptio); stark und unentwegt Wirken (firmiter et immobiliter operari) ist sein Ziel. Er muß die Furcht dämpfen und die Kühnheit mäßigen[1]). Art des Starken ist es nicht, sich von einer Schwierigkeit überraschen zu lassen und dann plötzlich zu handeln. Er bereitet sich auf Schwierigkeiten vor, indem er ihr mögliches Eintreffen in Betracht zieht und mit vorausschauendem Weitblick die Mittel bedenkt, die zu ihrem leichteren Ertragen oder ihrem tatkräftigen Überwinden dienen können. Trifft ihn dann eine unvorhergesehene Gefahr, dann zeigt er sich auch dieser gewachsen, denn in ihm wohnt ein habitus der fortitudo, aus dem heraus er quasi in modum naturae ohne jegliche Vorbereitung handeln kann.

Besteht der Starkmut in der aggressiven Kraft des Überwindens der Leidenschaft und der äußeren Schwierigkeiten, so liegt die Aufgabe der Mäßigung im Zügeln der allzu gewaltig antreibenden leidenschaftlichen Impulse. Sie hält zurück von dem, was den Menschen lockt, gegen die Vernunft zu handeln. So richtet sie sich hauptsächlich gegen jede Überschreitung des vernünftigen Maßes im Genuß der sinnlichen Güter und gegen die Traurigkeit, die aus dem Fehlen solcher Genußmöglich-

[1]) ib. q. 123 a. 1—3.

keiten kommt. Sie ordnet das Begehren dahin, daß es nur soweit den Genuß sinnlicher Güter erstrebt, als die Notwendigkeit des Lebens es erheischt[2]).

Das Ziel beider Tugenden, des Starkmuts und der Mäßigung, liegt also darin, den Menschen zum Sieger über seine Triebe und über äußere Widerwärtigkeiten zu machen. Die Freude, die aus dem Bewußtsein kommt, sich völlig beherrscht zu haben und beherrschen zu können, ist das nähere Ziel dieser Tugenden. Das weitere und dominierende Ziel aber ist die Freiheit für die übernatürlichen Güter. Immer wieder ist der Mensch und sein letztes Ziel maßgebend für den Charakter der Tugend.

Bei diesen beiden Kardinaltugenden kann man leicht in Versuchung kommen, der hochscholastischen Tugendlehre einen Einfluß auf den kapitalistischen Geist zuzuschreiben, denn was braucht ein kapitalistischer Unternehmer mehr als Wagemut und Beharrungsvermögen, Mäßigung und Herrschaft über sich selbst.

Aber vom Format des dadurch angestrebten Ziels hängt das Wesen einer Tugend ab. Der kapitalistische Mensch überwindet die Hemmnisse und mäßigt seine Triebe zugunsten einer einzigen, seiner Kardinalleidenschaft. So ist nicht Harmonie seines inneren Menschen das Ergebnis, sondern eine Vereinseitigung seines Menschentums, und den Vorteil hat der ungestörte Verlauf der Geschäfte.

Es ist psychologisch nicht möglich, einfach eine Achsendrehung zu machen und dieselbe Haltung auf ein anderes Objekt zu richten, ohne daß die Haltung eine tiefgreifende Veränderung erfährt. Sie muß sich dem Objekt entsprechend modifizieren. Steht nun das zuerst ins Auge gefaßte Objekt auf einer ganz fundamental anderen Wertstufe, deren Innehaltung eine Abkehr der Energie von jener zweiten notwendig mit sich bringt, dann ist ein Übergang von der einen Stufe zur andern nicht schlechthin vollziehbar; vollends, wenn eine solch breite Skala von Werten dazwischen liegt, wie dies nach scholastischer Auffassung zwischen dem höchsten übernatürlichen und dem niedersten irdischen Gut der Fall ist. „Tugend" und „Tugend" ist also nicht mehr das gleiche.

d) „Liberalitas".

Es bleibt nun noch übrig, einen Blick auf die im eigentlichen Sinn ökonomische Tugend der Scholastik zu werfen, die liberalitas. Sie lehrt das richtige Verhalten zum Besitz, zu den „Gütern dieser Welt, die uns zum Unterhalt gegeben sind (rebus huius mundi, concessis nobis ad sustentationem vitae)"[1]). Schon der Name liberalitas deutet

---

[2]) ib. q. 123.
[1]) Thom., S. th. II—II q. 117 a. 1.

an, daß diese Tugend beruht: einerseits in einem „Freigeben" der Sache aus dem menschlichen Besitz und andererseits in einem „Sichbefreitzeigen" des Menschen von jeder Anhänglichkeit an sie[2]). Nicht auf die Menge des Hingegebenen kommt es bei der Tugend an, sondern auf den Affekt des Gebenden, auf die Stärke seiner Leidenschaft der Liebe und des Begehrens, mit der er jene Dinge umfaßt (non attenditur in quantitatem dati, sed in affectum dantis). Der unmittelbare Gegenstand der liberalitas ist also die innere Leidenschaft, ihr äußeres Objekt ist das Geld und der Besitz.

Es geht nicht gut an, liberalitas mit Wirtschaftlichkeit zu übersetzen, das hieße sie veräußerlichen. Ein deutsches Wort, das ihren Sinn voll wiedergäbe, besitzen wir nicht; der Begriff Freigebigkeit ist zu eng; er bezeichnet nur einen Akt der liberalitas.

Die eigentliche Aufgabe dieser Tugend ist also der gute Gebrauch des Reichtums und des Besitzes. Der mit ihr begabte Mensch darf nicht durch ungeordnete Anhänglichkeit an das Geld gehindert werden, es für sich selbst oder für andere zu gebrauchen. Er darf aber auch nicht durch zu geringe Einschätzung des Geldes sich dazu verführen lassen, es allzu leicht wegzugeben. Die liberalitas bildet so die Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Lastern, dem Geiz (avaritia), der das Geld behalten und aufhäufen will, und der Verschwendung (prodigalitas), die es unbesonnen von sich wirft[3]). Beide verstoßen gegen die scholastische Regel, die nur erlaubt, äußere Güter zu benutzen, soweit sie zu einer standesgemäßen Lebensführung nötig sind[4]).

Der Geiz wird definiert als ungezügelte Liebe zum Besitz (immoderatus amor habendi); er kann zwei Formen annehmen: einmal kann er bestehen in dem übermäßigen Erwerb und dem übermäßigen Aufhäufen von Gütern. In dieser Form ist er eine Sünde gegen den

---

[2]) ib. a. 2: Secundum philos. in 4 Ethic. ad liberalem pertinet emissivum esse; unde et alio nomine liberalitas nominatur largitas; quia quod largum est, non est retentivum, sed est emissivum; et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis: cum enim aliquis a se emittit, quodammodo illud a sua custodia et dominio liberat, et animum suum ab eius affectu liberum esse ostendit.

[3]) Aegidius Colonna Romanus, De reg. princ. Lb. I P. II c. XVII: Liberalitas est media inter avaritias et prodigalitates ... Consistit ... in recto usu pecuniae. Ad rectum autem usum pecuniae tria requiruntur: 1. quod non accipiat eam unde non debet. 2. quod accipiat unde debet. 3. quod expendat prout debet. Spectat autem ad liberalem non usurpare alios redditus et custodire proprios. Nam licet liberalis non diligat pecuniam secundum se, sed ut eam ordinet ad debitos sumptus.

[4]) Thom. II—II q. 118 a. 1: Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est; unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura; dum scil. homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias, prout sunt necessariae ad vitam eius secundum suam conditionem; et ideo in excessu huius mensurae consistit peccatum.

Nächsten, weil nicht ein Mensch an äußeren Gütern Überfluß haben darf, während die anderen Mangel leiden. Die andere Form des Geizes besteht in der Ungeordnetheit des inneren Affekts zum Reichtum. Dies ist eine Sünde des Menschen gegen sich selbst, weil sie Geist und Körper schädigt. Ferner aber ist es eine Sünde gegen Gott, da der Mensch wegen eines zeitlichen Gutes das ewige verachtet[5]). Verstärkt wird der Charakter dieser Sünde dadurch, daß die irdischen Güter die mindest bewerteten darstellen, denen das höchste Gut nachgesetzt wird. Mit Cicero (I de officiis) sehen die Scholastiker in der Liebe zum Geld das Zeichen eines engen und kleinlichen Geistes; des Geizigen Seele ist „käuflich"; um Geld zu gewinnen, gibt er sie preis und ist bereit zu jedem Verbrechen[6]).

Das entgegengesetzte Extrem stellt die Verschwendung dar, die im Ausgeben das Maß überschreitet. Von ihr muß aber wohl unterschieden werden jene edle Form großzügigen Geldaufwands, der um eines großen Werkes willen geschieht, etwa wegen einer gewaltigen Kunstschöpfung. Diese „magnificentia" stellt eine Art geordneten Geldverbrauchs dar und gehört daher zur Tugend der liberalitas, deren „maximum" sie bedeutet[7]).

An der Lehre von der liberalitas und den ihr entgegengesetzten Lastern ist für unser Problem bedeutsam die Erhaltung der mannigfaltigen Möglichkeiten der Verwendung von Besitz, die Anerkennung der Buntheit und Verschiedenheit der Lebenshaltungen je nach den Ständen der Menschen, wenn nur die eine Forderung der medietas, der rechten Mitte, der Angemessenheit erfüllt bleibt. Es dreht sich nicht darum, eine öde Gleichmacherei der Bedürfnisbefriedigung herbeizuführen. Im Gegenteil, die Vielheit der Standesunterschiede soll und darf auch in ihrem Verbrauch von Gütern zum Ausdruck kommen. Schon allein die Anerkennung einer Tugend der magnificentia sollte dies deutlich machen. Ein seigneurales Leben darf geführt werden, wenn der seigneur über die nötigen Mittel verfügt. Von spießbürgerlicher Sparsamkeitstendenz um des Sparens willen, die jeden Aufwand über ein Existenzminimum hinaus mit scheelen Augen ansieht, kann bei den großzügigen und weitdenkenden Scholastikern nicht die Rede sein. Ihr Verbot setzt erst da ein, wo über die Verhältnisse, über den Stand hinaus gelebt wird. Irgendwelcher „Aufwand" darf daher nicht allein nach der Menge der dazu verbrauchten Güter beurteilt werden, sondern nach der Person, ob diese ein Fürst, ein Adeliger oder ein Mann aus dem Volk ist. Ein hervorragender Stand erfordert die entsprechend hohe

---

[5]) ib. a. 1 ad 2. — Vgl. Ant. v. Flor. II Tit. I c. 1 § 1, 3. — Alex. v. Hales, S. th. P. II q. 158 m. 8. — Vincent. Bellovacensis Spec. mor. Lb. III P. VII Dist. I.

[6]) Chrysost. Javellus, In Pol. Arist. Tract. VI c. 3.

[7]) Thom. II—II q. 129 a. 2, q. 134. — Vgl. S. c. g. III c. 134.

Lebenshaltung, und soweit sich diese in den angemessenen Grenzen secundum conditionem bewegt, darf ihr nicht Verschwendung vorgeworfen werden. Der Ton liegt immer auf dem „expendere divitias superflue ubi et quando non oportet“ [8]). Der starke Sinn der Romanen für Repräsentation mag diesem Verständnis für standesgemäßen Aufwand zugrunde liegen. Dies positive Moment ist eben auch im Begriff des Standesgemäßen enthalten. Nur dann wird eine seigneurale Lebenshaltung getadelt, wenn sie den Menschen zu unredlichen Erwerbsformen verführt, zu Betrug, Wucher oder ähnlichem.

Die Scholastik behandelt den Besitz mit einer souveränen Überlegenheit, die aus der völligen geistigen Freiheit von ihm hervorgeht. Von Wirtschaftlichkeit und Sparsamkeit, mit jenem spießbürgerlichen Unterton, wie überhaupt von jeder Art „rechenhafter“ Haltung in dem Sinn, den Sombart als Kennzeichen kapitalistischer Gesinnung annimmt, kann nicht die Rede sein.

Die nähere Betrachtung einzelner Tugenden ergibt das gleiche Bild wie die Untersuchung der systematischen Grundlagen der Tugendlehre: zwischen der scholastischen Tugend und der Haltung des kapitalistischen Menschen liegt eine unüberbrückbare Kluft. Nur durch das Absehen vom Sinn der scholastischen Tugendlehre konnte man sie mit dem kapitalistischen Geist in Verbindung bringen. Der Einwurf, daß die scholastische Tugendlehre nur Theorie und auf die Kreise der Gelehrten beschränkt geblieben sei, während im Volk eine ganz andere Praxis geherrscht habe, entbehrt der Beweisgründe. Soweit wir in die religiös-ethische Praxis des Mittelalters Einblick haben, können wir auf die Übereinstimmung von Theorie und Praxis schließen; wenn auch das gezeichnete Wunschbild nicht seine Verwirklichung gefunden hat, so geht doch die Willensrichtung unbedingt auf das durchweg klar bewußte Ideal. Man hat bei Nichterfüllung der idealen Forderungen ein „böses Gewissen“.

Die Untersuchung der Ursachen des kapitalistischen „Ethos“ liegt außerhalb unseres Rahmens. Wir haben hier nur festzustellen, ob die Hochscholastik damit in Beziehung zu bringen ist, und diese Frage müssen wir verneinen.

III. Haltung zu konkreten Wirtschaftsverhältnissen.

So stark auch die religiös-metaphysischen und ethischen Grundideen der Hochscholastik dem Entstehen des kapitalistischen Geistes entgegenwirken mußten, sie konnten bei der mangelnden Fähigkeit des Menschen, geistige Haltungen rein zu bewahren, ohne sie mit materiellen egoistischen Beimengungen zu versetzen, auf die Dauer nicht die kapi-

[8]) Ant. v. Flor., S. th. II Tit. VI c. 8 § 1.

talistische Entwicklung hemmen. Die fortschreitende Geschichte hat das gezeigt. Denn aus der wirtschaftlichen Praxis kamen die treibenden Elemente zur Veränderung der wirtschaftsethischen Theorien. Im Hochmittelalter aber bestand eine wesentliche Hilfe für die antikapitalistische Theorie in den praktischen Wirtschaftsverhältnissen der Zeit, die von den Scholastikern ins Idealische erhoben als die Elemente der schlechthin richtigen, weil „natürlichen" Wirtschaftsordnung gekennzeichnet werden. Die Normen für die Idealisierung sind genommen vom Menschen, der die rechte Ordnung in sich findet, in dem ihm eingeschaffenen Naturgesetz. Nur die natürliche Wirtschaftsordnung besitzt alle Eigenschaften, die nötig sind, den ihr zugeordneten Platz im Stufensystem der Werte einzunehmen. Was an wirtschaftlichen Zuständen auf der Linie Mensch—Gott liegt, das gehört zur natürlichen Wirtschaftsordnung; was sich nicht dort einreihen läßt, muß abgelehnt werden. Die Betrachtung der Hochscholastik begnügt sich auch nicht mit der Individualethik. Wäre dies der Fall, dann bestünde eine größere Freiheit in der Anwendung und Ausbildung von Wirtschaftsformen. Für den Einzelnen können die Schranken sehr weit sein; für ihn persönlich können noch Handlungen erlaubt sein, die der Gesamtheit schaden; etwa kann der einzelne Geschäftsmann die Übertretung eines seine Wirksamkeit hemmenden staatlichen Gesetzes vor seinem Gewissen noch verantworten können, die Gesamtheit würde aber darunter leiden. Daher läßt das stark soziale Empfinden der Zeit die Entscheidung nicht von individualethischen Normen allein abhängen. Es zieht sozialethische Gesichtspunkte heran. Denn der Mensch steht in einer organischen Verknüpfung mit allen andern Menschen, für die er solidarisch verantwortlich ist. Wenn auch der Begriff der „gesellschaftlichen Sünde" dem Mittelalter fehlt, die Sache steht dem Zeitbewußtsein klar vor Augen. Die christliche Bruderliebe fordert, daß dem Nächsten nichts geschieht, wodurch er natürlich in seinem irdischen Leben, oder übernatürlich, in seiner Gottverbundenheit, irgendwie geschädigt werde.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, sämtliche von der Hochscholastik berührten konkreten Anweisungen über wirtschaftliche Zustände zu betrachten. Wir müssen uns auf jene beschränken, die in besonderem Maß die Beziehung zur kapit. Geisteshaltung zeigen können, und auch hier ist einzig die Herausarbeitung der Leitsätze geboten[1]). Die beiden Hauptprobleme sind für uns Besitz und Erwerb.

---

[1]) Für die bei unserer Problemstellung belanglosen Einzelheiten der scholastischen Wirtschaftslehre sei verwiesen auf die vielseitige Literatur, von der hier nur Erwähnung finden möge: Endemann, Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre Bd. 2, Berlin 1874—1883; F. X. Funk, Über die ökon. Anschauungen der mittelalterl. Theologen, Zeitschr. f. d. ges. Staatswiss. Bd. 25 (1869); Edm. Schreiber, Die volkswirtsch. Ansichten der Scholastik seit Thomas v. Aqu., Jena 1913.

1. Besitz.

Gegenüber der Anschauung der Kirchenväter über Reichtum und Besitz hat die Stellung der Hochscholastik keine Änderung gebracht. Nach wie vor wird der Besitz als ein Gut (non tamen principale, sed quasi secundarium [scil. bonum]) betrachtet, als die Voraussetzung und Vorbedingung der höheren Lebenswerte: nur der schlechte Gebrauch durch den Menschen erniedrigt ihn zum Mittel der Sünde.

Mit Aristoteles nimmt die Scholastik an, daß der Besitz äußerer Güter dem Menschen natürlich sei. Zur Stützung dieser Meinung wird der biblische Bericht über die Erschaffung des Menschen herangezogen, der spricht von der menschlichen Herrschaft über die Kreaturen[1a]). Durchweg nimmt die Scholastik in der Urzeit des Menschengeschlechts gemeinsamen Besitz an. Der gefallenen Menschennatur aber entspricht es besser, daß der Einzelne für sich allein Güter besitze. Er darf solche erwerben, verwalten und gebrauchen. Die Einrichtung des Privateigentums ist für den Menschen aus drei Gründen notwendig: jeder sorgt mehr für das, was ihm allein gehört, als für gemeinsamen Besitz. Ferner lassen sich die menschlichen Angelegenheiten ordentlicher abwickeln, wenn jedem bestimmte Aufgaben überlassen bleiben durch die Sorge für sein Eigentum (andernfalls gäbe es eine große Verwirrung). Weiterhin trägt der Privatbesitz mehr zum menschlichen Frieden bei als der gemeinsame, um den vielfach Streitigkeiten entbrennen[2]). Die erste Entstehung des Reichtums wird so erklärt, daß der Reiche von dem ursprünglich gemeinsamen Besitz mehr Güter als die anderen und vor den anderen an sich gebracht habe. Läßt er den Mitmenschen den Gebrauch offen, dann handelt er nicht unerlaubt. Aber, wenn er sein Gut für sich allein haben will, sündigt er. Privateigentum, das nicht der allgemeinen Nutzung zur Verfügung steht, wird abgelehnt. Eine Art von Mittelzustand zwischen gemeinsamem und Privateigentum erscheint als vernunftgemäß, nach dem die Dinge sich in Privatbesitz befinden, d. h. der Obhut und Verwaltung Einzelner unterstehen, aber, wenn Zeit und Umstände, etwa große Not oder augenblickliche Bedürftigkeit, es erfordern, in gemeinsamen Besitz übergehen[3]).

Weil aller Besitz auf frühere Gemeinsamkeit zurückgeht, auf einen

---

[1a]) Thom. II—II q. 66 a. 1 ff. — Javellus, In Pol. Arist. Tract. VI.

[2]) Der gegenteiligen Ansicht ist Duns Scotus, der auf das Privateigentum alle Zwietracht zurückführt: In Sent. Lb. IV dist. XXV q. II. Proprietas rerum causa discordiae ... Possessio inducit occasionem separationis et discordiae. — Vgl. Aegid. Col. Rom. De reg. princ. Lb. III P. I c. XVIII: Principalis intentio legislatoris debet esse circa repressionem concupiscentiarum et non circa aequalitatem possessionum ... eo quod radix malitiarum non sunt possessiones exteriores, sed concupiscentia (Pol. 2/3).

[3]) ib. Quaedam media (forma possessionis) aliqua, scil. secundum usum habendo propria, sed ea secundum quod ratio dictat pro loco et tempore communi usui exponendo.

Kommunismus des paradiesischen Urstands, erscheint die bestehende Eigentumsordnung als nur aus menschlichem Recht erwachsen [3a]). Daher gehören alle Dinge, die die Reichen im Überfluß haben, nach natürlichem Recht den Armen. Daraus ergibt sich die Pflicht des Besitzenden, den Notleidenden zu helfen. Ja, höchster Not, eigner oder fremder, darf man durch „Diebstahl" abhelfen, wenn alle rechtlichen Wege zu ihrer Behebung erfolglos beschritten wurden oder augenblickliche Hilfe erforderlich ist. „Solche Handlung hat nicht das Wesen des Diebstahls." [4])

Der reguläre Weg zur Linderung des Elends ist das Almosengeben der Besitzenden; doch bestehen hierfür bestimmte Regeln. Wer nur für sich und seine Familie das Notwendige besitzt, darf kein Almosen geben, denn das hieße sich und den Seinen die Lebensmöglichkeit entziehen.

Der Begriff des Lebensnotwendigen ist bei den Scholastikern nicht gleich dem Existenzminimum. „Notwendig" heißt bei ihnen auch das, ohne das eine Lebensführung entsprechend den Verhältnissen des Standes nicht möglich ist. Der Reiche braucht also nicht so viel von seinem Reichtum abzugeben, daß er an einer standesgemäßen Lebenshaltung gehindert würde. Selbst wenn er um seines Seelenheils willen gern allen Gütern entsagte, darf er es nicht; denn sein Stand fordert eine gewisse Vermögenshöhe von ihm. Nullus inconvenienter vivere debet [5]). Durch den Standesbegriff des Mittelalters ist für die Verteilung der Güter ein Maßstab geschaffen.

Ändert jemand seinen Stand, etwa durch Eintreten in einen Mönchsorden, dann tut er ein Werk zur Ehre Gottes, wenn er sich seines gesamten Eigentums entäußert. Die freiwillige Armut ist aber zur Erlangung der Seligkeit nicht notwendig. Sie wird nur denen angeraten, die „vollkommen" sein wollen. Nur dann besteht ein Recht darauf, die freiwillige Armut hochzuschätzen, wenn die Güter, die sie opfert, einen Wert haben. Die Armut ist nicht an sich gut, sondern nur weil sie den Menschen von den Dingen befreit, die ihn hindern, den geistigen Gütern anzuhangen [6]); eine „Armut im Geist" läßt sich also mit äußerem Besitz vereinbaren, aber es muß ein Besitzen sein, „als besäße man nicht". Denn der Reichtum ist auch nicht an sich gut, sondern nur soweit er zur Erlangung der Tugend helfen kann [7]).

[3a]) Bern. v. Siena, Sermo XXXII.

[4]) Thom. II—II q. 32 a. 7. — Vgl. Bonaventura, Opusc. XI c. X, 13 (Op. omn. tom. VIII, 309). Omnis res ad naturae sustentationem idonea, quantumcumque sit alicui personae appropriata, illius fiat, qui ea indiget necessitate extrema.

[5]) ib. a. 6.

[6]) Thom., S. c. g. c. 133.

[7]) ib. c. 134.

Das richtige Verhalten zum Besitz lehrt, wie wir schon oben sahen, die Tugend der „liberalitas", die den Menschen von Habsucht und Verschwendung gleich weit entfernt hält.

Die Relativität des Reichtums, der in der Hand des einen zum Guten, in der Hand des andern zum Schlechten führen kann, läßt seine allgemeine ethische Bewertung nicht zu.

Es gibt aber eine Art des Reichtums, die an sich schlecht ist, der „künstliche" Reichtum, der, wie die Scholastik im Anschluß an Aristoteles lehrt, in der sinnlosen unbegrenzten Anhäufung von Geld besteht. Denn Geld ist nur als Tauschmittel erfunden. Sein Sinn besteht einzig darin, daß es verbraucht, d. h. daß es ausgegeben werde [8]).

Dem künstlichen Reichtum steht der wirkliche, eigentliche Reichtum gegenüber, der im Besitz von Sachgütern beruht, die zum menschlichen Lebensbedarf dienen, zu Speise, Trank, Kleidung und Wohnung [9]). Auf dem Weg des Tausches muß künstlicher Reichtum in natürlichen umgewandelt werden [10]), andernfalls hätte er keinen Sinn. Der Geldbegriff der Hochscholastik ist also gleich dem aristotelischen antikapitalistisch. Bei geordneter Verwendung steht das Geld im Dienst des Menschen und seines Bedarfs, dem eine natürliche Grenze gesteckt ist. Zum unendlichen Streben nach künstlichen Reichtümern führt die Korruption des menschlichen Begehrens, das sie zur Befriedigung seiner ungeordneten Bedürfnisse mißbrauchen will, oder in ihnen sein letztes Ziel sieht [11]). Beide Male ist der Mensch und seine Befriedigung noch der Zweck des Verhaltens. Im ersten Fall bleibt sogar der Mittelcharakter des Geldes erhalten; es wird nur zu verkehrten Zwecken gebraucht. Im zweiten Fall ist es zwar seiner Bestimmung entzogen, aber der Habsüchtige liebt das Geld schließlich doch nur, weil e r davon Befriedigung erhofft. Es besteht also eine persönliche Bezogenheit zwischen Sache und Mensch, bei der der Mensch den Primat innehat. Eine solche Verobjektivierung, wie sie die moderne kapitalistische Wirtschaftsgesinnung hervorgebracht hat, bei der der lebendige Mensch um der un-

---

[8]) ib. II—II S. th. q. 78 a. 1.

[9]) ib. I—II q. 2 a. 1.

[10]) Ebenfalls im Anschluß an Aristoteles und mit ausdrücklicher Berufung auf diesen argumentiert Karl Marx (Cap. I S. 133 ff.). Er unterscheidet dort eine doppelte Form des Tausches: 1. Ware — Geld — Ware; dabei dreht es sich um die Befriedigung eines tatsächlichen Bedürfnisses. Das Geld hat nur eine Vermittlerrolle. 2. Geld — Ware — Geld; die Geldsumme muß im zweiten Falle größer sein als im ersten; sonst hätte der Tauschvorgang keinen Sinn („Kaufmanns-Kapitalismus"). Dies widerstreitet der Bestimmung des Geldes als Tauschmittel.

[11]) Thom. I—II q. 2 a. 1 ad 3: Appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram sufficiunt naturae, sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiae inordinatae. — Vgl. Javellus, In Pol. Arist. Tract. VI c. 3. — Aegid. Col. Rom. De reg. princ. Lb. II P. III c. 8.

endlichen Kapitalvermehrung willen völlig zurücktritt, stand außerhalb des Erfahrungsbereichs des Mittelalters.

Der kapitalistische Mensch besitzt viele Güter, aber er besitzt sie nur, um damit zu erwerben. Er stellt sie immer wieder erneut in den Dienst der Produktion, um sie erneut und vermehrt zurückzuerhalten. Der Kapitalismus ist das „l'art pour l'art" des Wirtschaftslebens: Kapital-Akkumulation um der Kapital-Akkumulation willen. Bis zu solchem Grad der Abstraktion vom Menschen vermochte man im Mittelalter nicht einmal zu denken.

2. Erwerb.

a) Arbeit im allgemeinen.

Wie in der Scholastik der Besitz auf den Menschen bezogen ist, so auch der Erwerb von Gütern. Der reguläre Weg dazu ist die Arbeit. In der Arbeitswertung der Hochscholastik kehren die Gedanken der Kirchenväter wieder. Sinn und Zweck der Arbeit ist hier wie dort die Gewinnung des eignen Lebensunterhalts, die Unterstützung der Armen und die Askese.

Die Arbeit hat zunächst den Zweck, daß der Mensch durch sie für sich und die Seinen den standesgemäßen Unterhalt verdiene. „Das Gut des eignen Unterhalts ist so nötig, daß es durch kein anderes Gut (geistiger Art, etwa freiwillige Armut) ersetzt werden kann. Durch keinerlei Verwenden eines anderen Gutes darf sich der Mensch der Aufgabe entziehen, für seinen Lebensunterhalt Sorge zu tragen." [1] „Zum Erwerb des unumgänglichen Lebensunterhalts durch der Hände Arbeit genügt schon kurze Zeit und geringe Sorge; um aber Reichtum zu sparen, oder Überfluß durch der Hände Arbeit zu gewinnen, so wie es die weltlichen Arbeiter erstreben, ist ein Aufwand von viel Zeit und Sorge nötig." [2]

Jede Arbeit entspricht einem Beruf. Die Zugehörigkeit zu einem dieser Berufe ist, wie ein früherer Abschnitt zeigte, metaphysisch bestimmt durch die in den Menschen hineingelegte Veranlagung. Weil vieles zum menschlichen Leben nötig ist, dem ein Mensch allein nicht genügen könnte, ist es erforderlich, daß von den Verschiedenen Verschiedenes getan werde; etwa daß einige Äcker bebauen, einige Tiere hüten, andere Baumeister sind. Das menschliche Leben braucht auch nicht nur die körperliche Tätigkeit, es bedarf auch der geistigen. Darum ist es gut, daß einige dem Geistigen obliegen, zugunsten der anderen. Sie müssen von der Sorge für das Zeitliche frei sein [3]. Daher erscheint es angemessen, daß die anderen, zu deren Nutzen sie arbeiten,

[1] Thom. v. Aqu., S. c. g. c. 135.
[2] ibidem.
[3] ibidem.

ihnen den Unterhalt verschaffen. Wer also durch eine Gegenleistung, durch eine höhere gesellschaftliche Funktion, wie der Kirchendienst sie darstellt oder auch der Kriegsdienst, der Gesamtheit nützt, hat ein Anrecht darauf, von der Gesamtheit unterhalten zu werden. Gemäß der größeren gesellschaftlichen Bedeutung seiner Arbeit hat er einen höheren status personae, eine höhere Würde des Standes (dignitas), und hat dementsprechend mehr als ein einfacher Handwerker zu seinem Unterhalt nötig. Die Abstufung der Entlohnung richtet sich nach der gesellschaftlichen Bedeutung einer Arbeit.

Die Armen, die selbst nicht arbeiten können, oder nicht genug verdienen, um ihr Leben zu fristen, müssen von den Mitbrüdern unterstützt werden. Wer daher eine größere Arbeitsintensität entfalten kann, als zur Gewinnung seines eignen Unterhalts nötig ist, soll den überflüssigen Erwerb diesen Zwecken, der Entlohnung derer, die mit geistiger oder sonstiger gemeinnütziger Arbeit der Gesamtheit dienen, und der Unterstützung der Armen zuführen. Ein Aufspeichern des Überflüssigen ist völlig ungerechtfertigt.

Der zweite Grund zur Arbeit ist ihre asketische Bedeutung. Sie dient zur Überwindung der Versuchungen und zur Vermeidung der vielfachen aus langer Muße entstehenden Übelstände [4]). „Das Fleisch wird durch der Hände Arbeit gezähmt." Dabei ist also zunächst an Handarbeit gedacht, doch kann die geistige Arbeit den gleichen Erfolg haben. Daher ist die asketische Wirkung durchaus nicht letztlich maßgebend für die Ausübung von Handarbeit. Der Askese können andere Verrichtungen dienen. Zur Handarbeit zwingt einzig die Notwendigkeit, den Lebensunterhalt zu erwerben. Wer sonst einen erlaubten Lebensunterhalt besitzt, etwa durch Ausübung eines Berufs, der geistige Arbeit verlangt, ist zur Handarbeit nicht verpflichtet [4a]).

Die metaphysische Grundlage der Berufe, die alle auf den Menschen „zugeschnitten" sind, schließt aus, daß ein Mensch bei richtiger Ausübung des Berufes an der Erreichung seines übernatürlichen Zieles behindert wird. Die Berufsarbeit bietet ihm die Gewähr für den standesgemäßen Unterhalt und dient ihm überdies zum religiösen Heil. Der

---

[4]) Thom., S. th. II—II q. 187 a. 3.

[4a]) Wenn Sombart die „accidia" der Scholastik auf die Arbeit bezieht, sie mit „Schlappheit" übersetzt und die Trägheit in der äußeren Handlung damit meint, dann bedeutet dies ein fundamentales Mißverständnis. Die accidia ist als Gegensatz zur „caritas", der Freude über Gott, eine Traurigkeit und Unlust an den geistigen Gütern, die hervorgeht aus der Verzweiflung an Gott (Thom. v. Aqu., S. th. II—II q. 35 a. 3/4). Ihre Folge ist Trägheit in geistigen Werken, die zum Heil dienen; also etwas ganz anderes als Trägheit in äußeren Geschäften. Nach Thomas kann sogar die accidia mit äußerer Geschäftigkeit gerade verbunden sein; er spricht von einer „inquietudo corporis", einer „instabilitas". Besser würde man accidia mit „Lauheit" übersetzen oder mit „Gleichgültigkeit gegen Gott und das Ewige".

Gedanke des Berufs (vocatio), den die Scholastik als Gemeingut kennt[5]), ermöglicht eine Durchdringung der Wirtschaft mit der religiösen Idee und gibt der Arbeit ihre Sanktion. Die Arbeit wird nicht an sich geschätzt, sondern nur, weil sie göttliches Amt (officium) ist. Dabei macht die Scholastik einen Unterschied zwischen dem Beruf des Klerus oder des Mönchs und dem Beruf des Laien. Dem Kleriker oder Mönch, dessen „Beruf" die vita contemplativa ist, wird die weltliche Berufsarbeit naturgemäß untersagt. Die Handarbeit ist für ihn Zuchtmittel des Leibes, wird also nur vom Standpunkt der Askese gewertet. Die Ordnungsregeln der Mönche schreiben für jeden Tag ein bestimmtes Pensum Handarbeit vor eben aus diesem asketischen Grund[6]).

Die Bewertung der Arbeit durch die Hochscholastik ist weder einseitig materialistisch, noch einseitig idealistisch. Sowohl die Tatsache, daß die Arbeit Nutzwerte schafft, bestimmt ihren Wert, wie auch ihre Eignung, dem Menschen bei der Erreichung seines letzten übernatürlichen Ziels wirksam zu helfen.

Die Arbeitsauffassung und Wertung der Hochscholastik widerstreitet zwei Momenten, die charakteristisch sind für die Bewertung der Arbeit durch den kapitalistischen Menschen: der Schätzung der Arbeitsintensität um ihrer selbst willen und der Schätzung der Arbeit wegen ihrer Eigenschaft, wirtschaftliche Güter zu erzeugen.

Welcher Art die Arbeit auch sei, sie ist für den mittelalterlichen Menschen stets nur Mittel, und ihre Ausdehnung und Intensität berechnet sich nach dem Ziel, den Konsum des Arbeitenden zu decken. Mit der Erreichung ihres Ziels findet sie organisch ihr Ende. Die Arbeitsintensität um ihrer selbst willen zu schätzen, wozu den kapitalistischen Menschen die durch die unbegrenzte Tätigkeit ausgelöste innere Befriedigung veranlaßt, liegt bei einer so völlig krampflosen seelischen Verfassung kein Grund vor.

Die moderne Würdigung der Arbeit, weil sie wirtschaftliche Güter produziert, findet sich auch in der Hochscholastik; aber der Grad dieser Schätzung bemißt sich nach der niederen Stellung dieser Güter im Stufensystem der Werte; bleibt also in angemessenen Grenzen.

Die Berufsidee, die Max Weber, ihres religiösen Sinns entkleidet, als Element des kapitalistischen Geistes annimmt, hat innerhalb des scholastischen Systems einen anderen Sinn als im Puritanismus, von dem Weber ausgeht. Es fehlt ihr der ihr durch den calvinistischen Bewährungsgedanken anhaftende letzte blutige Ernst. Die Scholastik hat

---

[5]) Eine ausführliche Auseinandersetzung über den Gebrauch des Worts „vocatio" = „Beruf" vor Luther bei H. Pesch, Stimmen aus Maria Laach Bd. 75 S. 525 ff.

[6]) Regula St. Benedicti c. 48: Otiositas inimica est animae. Et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum.

vom Beruf eine viel zu starke Distanz, denn er gehört trotz seiner religiösen Bedeutung der natürlichen Ordnung an, nicht der übernatürlichen Gnadenordnung, von der sie alles erwartet.

b) Besondere Erwerbsformen.

Die Wirtschaftsreform, in der sich der moderne kapitalistische Geist auswirkt, ist die kapitalistische Unternehmung, die Produktion neuer Güter. Auf diesem Gebiete war für den mittelalterlichen Menschen jede Möglichkeit nach grenzenlosem Erwerbsstreben verschlossen durch die ständisch-zünftlerische mittelalterliche Produktionsordnung. Hier wurde „auf Bestellung" gearbeitet, zur Deckung eines fixierten Bedarfs; es war (nach Bücher, Entstehung der Volkswirtschaft S. 129) mehr ein „Übernehmen von Arbeit" als ein „Unternehmen". Die Art und Weise der Produktion wurde durch die Zunftordnung ganz genau vorgeschrieben. Neuerungen war man abhold und schaltete damit den Wetteifer aus. Für jedes gearbeitete Stück fand man einen sicheren Abnehmer (Kundenproduktion). Streng verpönte die Zunftordnung den Versuch, durch künstliche Reizmittel (Reklame) den Kundenkreis zu vergrößern. Damit fiel das Konkurrenzstreben weg. Die Zünfte ließen auch nicht mehr Mitglieder zu, als der Bedarf ihres Gebiets beschäftigen konnte.

Aus der Verschiedenartigkeit der Berufe, die mit der Produktion beschäftigt sind, ergibt sich die primitivste Form des Güterverkehrs, der Tausch. Dabei werden die erzeugten Produkte direkt gegeneinander ausgewechselt nach dem Grundsatz: Gleiches gegen Gleiches, also nach der kommutativen Gerechtigkeit. Jeder der Beteiligten muß soviel geben, als er empfängt (aequalitas dati et accepti). Ist diese Gleichheit nicht vorhanden, dann muß der Kontrahent, der den Vorteil hat, Wiedererstattung (restitutio) leisten. Stets ist das Grundprinzip des Tauschs der „gerechte Preis".

Die Grundlage der Preisbestimmung bilden die Arbeit und die Produktionskosten der ausgetauschten Gegenstände (labores et expensae). Dazu kommt aber noch als weiteres wertbestimmendes Moment der Nutzen, den die Güter gewähren (Buridan: Supplementum indigentiae humanae est vera mensura commutabilium) [1]. Zur Wertbestimmung werden also subjektive und objektive Gründe herangezogen. Unter ganz bestimmten Voraussetzungen verschieben sich die Bedingungen zur Bildung des gerechten Preises dahin, daß nicht allein der Wert der Sache und das Bedürfnis maßgebend sind. Wenn nämlich einer der Kontrahenten durch den Tausch einen Schaden erleidet (damnum emer-

[1] Vgl. Heinr. v. Gent, Quodlibeta IV q. 20 S. 197 ff. — Thom.: Hoc autem unum, quod omnia mensurat secundum rei veritatem est indigentia, quae continet omnia commutabilia (Arist.).

gens) oder wenn ihm ein zu erwartender Gewinn entgeht (lucrum cessans), dann darf er Schadenersatz nehmen, d. h. er darf die Sache teurer verkaufen um soviel, als er Verlust hat [2]). Dieses Zugeständnis hat den Sinn, das Prinzip der kommutativen Gerechtigkeit in jedem Fall aufrechtzuerhalten.

Als Mittel zur Erleichterung des Güterverkehrs ist das Geld erfunden, durch das alle Werte gemessen werden können. Wie wir schon oben erwähnten, hat es nur den Sinn des Tauschmittels [3]). Es ist „der durch allgemeines Übereinkommen bestimmte Stellvertreter einer inhärenten Wertgegenständlichkeit der Dinge". Nicht die Dinge erhalten ihren Wert durch das Geld, sondern umgekehrt, das Geld erhält seinen Wert durch die Dinge, die es vertritt. An sich hat es zwar den Wert des zu seiner Herstellung verwendeten Materials, etwa des Metalls; aber als Tauschmittel erhält es seinen Wert durch die Dinge, die man dafür bekommt.

Produkte auszutauschen ist dem Menschen ebenso natürlich wie ihre Herstellung. Kauf und Verkauf werden ausgeübt seit Bestehen der Welt [4]).

Nach dem „System des direkten Austauschs" (Bücher) vollzog sich der Güterverkehr des Mittelalters zumeist. Der „gerechte Preis", die durchgehende Aufrechterhaltung des Äquivalenzprinzips ist mit dem Gedanken, einen Gewinn zu machen, der diese Gleichheit verletzt, nicht vereinbar. Das mittelalterliche Gewerbe und der mit ihm notwendig verbundene primitive Güterverkehr, der Tausch, erhielten durch alle jene Umstände eine gewisse Stabilität, die in direktem Gegensatz zu der Dynamik des kapitalistischen Geistes steht. Die Sphären, in denen ein Erwerbsstreben ins Ungemessene möglich war, in denen sich also kapitalistischer Geist entfalten konnte, waren der Handel und die Geldleihe. Über diese beiden Gebiete und ihre Gefahren bestand in der Hochscholastik eine klare Erkenntnis, deren praktische Folgerungen in einer großen Zahl wirtschaftsethischer Anweisungen vorliegen.

Von Handel wird dann gesprochen, wenn sich zwischen die Produzenten und Konsumenten beim Güterverkehr noch eine Zwischeninstanz, der Händler oder Kaufmann, einschiebt. Was den Wert des Handels ausmacht, ist seine Bedeutung für die Gesamtheit, seine gesellschaftliche Funktion. Es gibt kein Gemeinwesen, das sich selbst mit allem versorgen könnte, was zum Bedarf seiner Glieder nötig ist. Darum hat ein eigner Stand, der es sich angelegen sein läßt, die notwendigen Güter zu beschaffen, der Stand der Kaufleute, seine Berech-

---

[2]) Thom., S. th. q. 77 a. 1. — Francisc. Sylvius, Comm. in Summ. Thomae q. 77 (S. 528).

[3]) Albertus Magnus, Comm. in Pol. Arist. Lb. I c. 7 (Op. omn. T. 8).

[4]) Javell., Oec. christ. Tract. VI c. 3 (S. 758).

tigung. Ihnen ist gestattet, für ihren dem Gemeinwesen geleisteten Dienst ihren Lebensunterhalt zu nehmen in Gestalt von Handelsgewinn [5]).

Die Kaufleute haben eine zweifache Aufgabe, einmal, den Austausch vorhandener Güter zu vermitteln, indem sie diese in geeigneter Weise aufbewahren und für Käufer bereit halten; ferner, solche Güter, die in der betreffenden Gegend nicht erzeugt werden, aus ihrem Herstellungsland herbeizubringen [6]).

Beim Tausch werden Waren gegen Waren oder Geld gegen Waren ausgetauscht, des Lebensbedarfs wegen. Im Handel werden umgekehrt Waren gegen Geld ausgetauscht, um einen Gewinn damit zu erzielen. Da der Gewinn an sich gesehen kein edles Ziel ist, trägt der Handel etwas Schimpfliches in seinem Wesen; der Gewinn ist weder ehrenhaft noch notwendig. Aber er ist auch der Tugend nicht direkt entgegengesetzt. Sein Charakter ist also indifferent und erhält die Färbung durch den Gebrauch, den der Mensch von ihm macht. Sucht der Mensch den Gewinn um eines ehrenhaften Ziels willen, dann wird ihm das Schimpfliche genommen durch die gute Zweckbezogenheit. Solche erlaubten Ziele des Gewinnstrebens sind der eigne Lebensunterhalt oder die Unterstützung der Armen. Auch ein sozialer Beweggrund kann den Handel erlaubt machen: das Motiv, dem Staat zu dienen, ihm die Dinge zuzuführen, die ihm mangeln. Dann den Gewinn als Lohn für die darauf verwendeten Mühen zu nehmen, ist durchaus statthaft [7]). Dies letzte soziale Moment des Dienstes an der Gesamtheit gibt dem Handel seine eigentliche Berechtigung und begründet vor allem seine positive Einschätzung.

Das Recht, Gewinn zu nehmen, geht zurück auf die Leistung des Kaufmanns: auf den aufgewandten Fleiß, die Klugheit, die Sorgfalt und die übernommene Gefahr (diligentiam, prudentiam, sollicitudinem et periculam) [8]). Je nach dem größeren oder geringeren Aufwand von Mühen und je nach der übernommenen Gefahr hat die Arbeit des Kauf-

---

[5]) Nach Duns Scot., Bern. v. Siena Sermo XXXIII (S. 208): Usque ad aliquam mensuram commodam et discretam possunt iusto modo mercium suarum pretium augere. — Dominicus Soto, De iure et iustit. Lb. VI q. 2 a. 2 (S. 410): Negotiatio neque est de se, hoc est intrinsece bona, ut charitatis virtus, neque de se intrinsece mala, ut mendacium; sed indifferens, ut comedere, quod secundum finis circumstantiarumque qualitatem potest bene maleque fieri. — Vgl. Lud. de Molina, De iure et iustitia, Disp. 339.

[6]) Duns Scot., In Sent. IV dist. XV q. 2 (S. 317): Reipublicae est utile habere conservatores rerum venalium, ut prompte possent inveniri ab indigentibus, volentibus illa emere. In ulteriori etiam gradu utile est reipublicae habere afferentes res necessarias, quibus illa patria non abundat et tamen usus earum ibi est utilis et necessarius.

[7]) Thom. II—II q. 77 a. 1. — Vgl. Franc. Sylv., Comment. in Summ. Thom. ib.

[8]) Duns Scotus, In Sent. IV dist. XV q. 2 (S. 317).

manns eine größere oder geringere Entlöhnung zu beanspruchen: Wenn er Waren über das Meer herbeibringt (navigatio), ist seine Mühe und sein Risiko am größten; an zweiter Stelle steht der Transport von Waren über Land (devectio), und am wenigsten mühevoll ist der Handel am selben Ort (negociatio) [9]).

Die Arbeit des Kaufmanns ist hochwertig. Der Kaufmannsstand besitzt daher eine hohe soziale Bedeutung und dementsprechend eine hohe Würde [10]). Daher darf er mehr für seine Mühe nehmen, als er zum notwendigen Unterhalt braucht. Der Handel ist nicht allein seiner Natur nach gerecht, er ist auch höchst nützlich und lobenswert, wenn Betrug fernbleibt und der gerechte Preis eingehalten wird [11]). An sich gesehen, ist der Handel gut oder mindestens indifferent [12]). Was ihn schlecht macht, ist, wie bei jeder Beziehung zu materiellen Gütern, die Sünde des Menschen, die darin besteht, daß sie die Stelle, die dem Handel im Zwecksystem gebührt, nicht beachtet. Das kann auf verschiedene Weise geschehen; durch die Person, die den Handel ausübt, die Sache, den Ort, die Zeit, die Art und Weise [13]). Der Handel, bei dem der Gewinn als letztes Ziel angestrebt wird, widerstreitet direkt der Vollkommenheit (ex se adversatur perfectioni); er ist ein verabscheuungswürdiges Übel (execrabile vitium), auch wenn er ohne jegliche Ungerechtigkeit ausgeübt wird [14]).

Nie dürfen Kleriker Handel treiben; ihnen ziemt es, Gott anzuhangen und nicht dem Gewinn nachzujagen. Außer der handeltreiben-

---

[9]) Javellus, In Pol Arist. (S. 165).

[10]) Duns Scotus, ib. — Vgl. Javellus, Oec. chr. S. 760: Mercator est sicut universalis provisor, per quem habentur opportuna vitae humanae, quae plerumque in propria regione non generantur. Unde mercatores conducentes terra et mari a quattuor mundi partibus necessaria vitae faciunt mundum inferiorem quasi forum unum. Propterea veri mercatores digni sunt gratii et favoribus, sicut etiam veri militis custodientes et defensantes patriam.

[11]) Javellus, Oec. chr. Tract. VI c. 3 (S. 758). — Vgl. Bonaventura, In Sent. IV dist. 16 p. I dub. XV (T. IV S. 402). — Franc. de Mayronis, In Sent. IV dist. 16 q. 4: Mercatio est vitae humanae necessaria ... ut transferuntur (merces) de una (regione) ad aliam.

[12]) Cajetan, Comm. in Summ. theol. Thomae (Bd. IX) II—II q. 77 a. 4 (S. 154): Actio secundum se non mala nec bona moraliter potest ex adiuncto fine esse bona si finis est bonus, et mala si finis est malus; ideo negotiatio propter lucrum et iuste vituperatur tamquam habens speciem mali; et illicita est si ordinatur ad lucrum ut ultimum finem; et licite est, si ordinatur ad sustentationem familiae vel reipublicae. — Vgl. Greg. de Val., Comm. in Summ. theol. Thom. ib.: (Negotiatio) ... nec est conforme rationi, neque etiam contra rationem (S. 1525).

[13]) Alex. v. Alès., In Sent. III S. LII: De negotiatione. — Vgl. Greg. de Val., Comm. in S. th. Thom. II—II q. 77 a. 3 S. 1525. — Bern. v. Siena, Sermo XXXIII S. 209. — Ant. v. Flor., S. th. II Tit. I c. XVI § 2.

[14]) Franc. Sylv., Comm. in S. th. Thom. II—II q. 77 a. 1 S. 539. — Vgl. Ant. v. Flor., Summ. conf. (S. 321) bezogen auf: ib. S. th. III Tit. VII c. IV.

den Person kann auch die Beschaffenheit der Ware den Handel unerlaubt machen, etwa ein Fehler an der zum Verkauf dargebotenen Sache, der dem Käufer verschwiegen wird. In heiligen Zeiten und an heiligen Orten bleibt der Handel untersagt (Tempelreinigung). Auch die Art und Weise der Geschäftsführung beeinflußt die ethische Wertung des Handels. Solche Kaufleute, die durch schwankende oder ungerechte Preise dem Staat schaden, sollte man aus dem Lande vertreiben. Schon zwei oder drei Händler mit unredlichen Geschäftspraktiken verseuchen den ganzen Staat, weil alle anderen, wenn sie nicht der Armut anheimfallen wollen, ebenso unreell vorgehen müssen, um konkurrenzfähig zu bleiben [15]).

Alle diese angeführten Gründe gehen darauf, die geschäftliche Unternehmung der ihr zukommenden Bestimmung zu erhalten und jede Emanzipation, jedes Absolutheitsstreben zu unterbinden.

Sombarts Erklärung, daß der Handel im Mittelalter durchaus ein handwerksmäßiges Gepräge getragen habe, hat ihre Berechtigung, wenn man an das äußere Aufrechterhalten der Idee des standesgemäßen Unterhalts denkt; nicht aber, wenn man die im Handel eo ipso liegenden Tendenzen nach einem Gewinnstreben über den Unterhalt hinaus zu einer luxuriösen Lebensführung oder zu ungemessener Geldanhäufung in Betracht zieht. Die Bindungen und Hemmungen durch den Charakter der Sache und die äußere Wirtschaftsordnung waren doch eben im Handel nicht so stark wie beim Handwerk. Der Handel ist der „kapit. Berufszweig des MA." (Salz). Man spürte deutlich die moralische Gefährdung der Handeltreibenden durch ihr Geschäft, durch die dem Handel immanente Tendenz zur Verunendlichung seines Prozesses und betonte daher dauernd die Seiten am Handel, die ihn indifferent gestalten könnten oder sogar gut, nämlich die Zweckbezogenheit auf den angemessenen Lebensunterhalt und den Dienst an der Gesamtheit [15a]). Eine besondere Spielart des Handels bildet das Austauschen von Geld gegen Geld: das Wechslergeschäft (campsoria). Es ist notwendig, da verschiedene Münzen in den verschiedenen Ländern gelten, so daß Handel und Verkehr unterbunden würden, wäre es nicht ermöglicht, sich in den Besitz der fremden Münzen zu setzen. Wenn die Münzen in einem Land mehr gelten als im anderen, dann muß der Wechsler den überschüssigen Betrag dem Gemeinwesen zukommen lassen; denn das allgemeine Wohl steht in der Rangordnung über dem privaten. Da das Geldwechseln mit Mühe verbunden ist (Bewachung des Wechselgeldes,

---

[15]) Nach Duns Scotus, Bern. v. S. Sermo XXXIII S. 210 ff.: Nam propter corruptelas praedicts (scil. pretii incerti, iniusti, periculosi) quasi coguntur mercantes, si non sint cauti et timentes deum, vel in periculo anima suas ponere, si secundum has corruptelas lucrari volunt, aut si se salvare desiderunt in licito modo mercandi, ad pauperiem devenire.

[15a]) Brentano, Die Anfänge des modernen Kapitalismus.

Zählen, Transport), darf der Wechsler einen Lohn dafür beanspruchen, aber seine Intention darf nicht auf diesen Gewinn an sich gehen, sondern nur auf den damit zu bestreitenden Lebensunterhalt.

Die campsoria ist mehr als aller Handel mit einer sittlichen Gefahr verbunden, denn sie „beginnt mit Geld" und „endigt mit Geld", und leicht verfällt der Mensch dadurch der allzu starken Liebe zum Geld, dem unbegrenzten Gewinnstreben und der Habsucht [16]).

Die ethische Bewertung der campsoria macht der Scholastik Schwierigkeiten, weil das Geld dabei seiner natürlichen Bestimmung, gegen Waren zum Lebensbedarf ausgetauscht zu werden, entzogen wird. Geld gegen Geld auszutauschen erscheint als unnatürlich; aber die unumgängliche Notwendigkeit zwingt zu einer milderen Beurteilung.

Die campsoria ist ein Fall, in dem die wirtschaftliche Praxis eine Erweiterung und Erneuerung der Theorie verlangt. Sie wirklich vorzunehmen, hindert die aristotelische Wesensbestimmung des Geldes, über die man nicht hinwegkommt. So macht man praktische Zugeständnisse.

c) Arten der Kapitalverwertung.

Der späteren Scholastik werden von der Praxis immer mehr solcher Zugeständnisse abgenötigt, besonders solchen ihrer Vertreter, die an Stätten hochentwickelten Wirtschaftslebens tätig sind. Die freieren wirtschaftsethischen Anschauungen des Bernhardin von Siena und Antonin von Florenz, des Franciscus de Mayronis und Durandus a S. Porciano werden nicht etwa bedingt durch den Wandel der ethischen Doctrin, sondern durch den Fortschritt der Wirtschaftsentwicklung, der sich die Theorie anpassen muß. Bei Antonin v. Flor. etwa lautet die Grundlehre noch genau so wie bei Thomas v. Aqu. Ganze Teile seiner Summa Theol. lehnen sich oft wörtlich an die Summ. Theol. seines großen Vorbilds. Aber auf das Drängen der wirtschaftlichen Praxis hin müssen die moralischen Lehren glossiert und verklausuliert werden zugunsten schon allgemein gewordener Gepflogenheiten des wirtschaftlichen Verkehrs. Mit am deutlichsten zeigt sich dieser Wandel am Kapitalbegriff. Die Scholastik kennt zwei Arten von Kapital: Leihkapital und Unternehmungskapital. Das Leihkapital dient dazu, den in Not befindlichen Mitbrüdern zu helfen. Es muß zinslos zurückgezahlt werden. Verwendung kann es nur finden zur Bestreitung des dem Borger notwendigen Lebensbedarfs, der sich nach seinem status personae bemißt. Das Darlehen kann indes auch Produktionskapital betreffen; aber nur dann, wenn der Borger Gefahr läuft, ohne diese Beihilfe unter seinen Stand zu sinken, oder wenn er, nachdem er gesunken ist, das Geld braucht, um sich wieder in die Höhe zu arbeiten. Keinesfalls wird

---

[16]) Javell., Oec. chr. S. 361. — Bern. v. S., Sermo XXXIX S. 256. — Buridan, In Pol. Arist. Lb. I q. 11. — Javell., In Pol. Arist. I, 2/3.

Kapital ausgeliehen nur wegen der maßlosen und grundlosen Vergrößerung des Geschäfts. Voraussetzung für das Darlehen ist stets eine Notlage, eine necessitas.

Für die Geldleihe (mutuum) gilt in der gesamten, auch in der späteren Scholastik das Zinsverbot. Dies findet seine Begründung teils aus dem Wesen des Geldes, teils durch naturrechtliche, teils durch biblische Argumente, Aristoteles, das Alte und Neue Testament und das kanonische Recht müssen als Autoritäten fungieren.

Das Zinsverbot nennt alles, was über die geliehene Summe hinaus (ultra sortem) vom Entleiher bei der Rückzahlung angenommen wird, möge es nun Geld sein oder Naturalien, Wucher[17]). Die juristische Begründung des Verbots lautet: die Geldleihe schließt in sich eine Übertragung des Eigentums (translatio dominii). Bei gewissen Dingen bedeutet der Gebrauch zugleich den Verbrauch, z. B. bei Wein oder Getreide. Dasselbe gilt auch für das Geld, dessen Gebrauch in seinem Ausgegeben-werden beruht. Der Gebrauch ist hier, wie bei Wein oder Getreide, nicht von der Sache zu trennen (Einheit von usus und substantia), wie das geschehen kann beim Vermieten eines Hauses, dessen Gebrauch das Wohnen ist (Trennung von usus und substantia). Beim Geld muß mit der Sache auch das Besitzrecht übertragen werden; und wie es beim Wein ungerechtfertigt wäre, wollte man Sache und Gebrauch besonders bezahlt haben, so auch beim Geld. Die Gerechtigkeit besteht darin, daß man die gleiche Summe wieder zurückzahlt, die man empfangen hat; mehr zu verlangen ginge gegen das Naturrecht, denn es hieße, Vorteil von einer Sache haben wollen, die man selbst gar nicht besitzt[18]).

Die von der Scholastik angeführten biblischen Zitate gegen das Zinsennehmen sind die gleichen, mit denen auch die Patristik operiert (s. Einleitung). Sie gipfelt darin, daß das Zinsennehmen die dem Nächsten geschuldete Liebe verletze: aus der Not des Mitmenschen dürfe man keinen Nutzen ziehen wollen.

Nur unter der Ausnahme darf der Gläubiger Zinsen nehmen, daß ihm aus der Geldleihe ein Schaden erwächst. Das kann entweder geschehen dadurch, daß ihm etwas entzogen wird, was er eigentlich haben müßte (per quod subtrahitur aliquid, quod debet habere); oder dadurch, daß ihm Gewinnmöglichkeiten entgehen (quod consideratur in hoc, quod de pecunia lucratur). Hierbei ist selbstverständlich an eine ganz bestimmte in der Leihzeit an den Gläubiger herantretende Gewinnmöglichkeit gedacht, nicht an unbegrenzt mögliche Fälle. Hilft jemand einem Freund aus der Not mit Geld, das er zu kaufmännischen Unter-

---

[17]) Heinr. v. Gent, Quodlibeta I, 40 (S. 43).

[18]) Javell., Oec. chr. S. 760. — Thom. II—II q. 78 a. 1. — Alex. v. Hales., S. th. P. III q. XXXVI a. 2. — Bonaventura, De X praeceptis Col. VI. VII. Pr. (T. V. S. 157). — Buridan, In Pol. Arist. LV, I q. 12.

nehmungen hatte brauchen wollen, dann darf er für den entgehenden Gewinn Entschädigung nehmen. Doch nicht, wenn er nur ausleiht, weil er hofft, auf diesem Wege mehr zu bekommen als im Geschäft[19]). Die beiden Ausnahmen des damnum emergens und des lucrum cessans entsprechen den für die Erhöhung des Kaufpreises beim Handel vorgesehenen Einräumungen. Noch einen dritten Fall nimmt die Scholastik an, das „interesse", den Schaden, der dadurch entsteht, daß der Borger das Darlehen nicht rechtzeitig zurückzahlt. Auch dafür darf der Gläubiger Entschädigung verlangen in Gestalt von Zinsen[20]).

Moralisch gesehen macht schon der Wille den Wucherer, wenn es auch nicht zur Ausführung des Plans kommt[21]). Auch die Hoffnung auf einen Gewinn bedeutet wucherische Gesinnung[22]).

Die Tatsache, daß das positive staatliche Gesetz den Wucher durchgehen läßt, beirrt die Moralisten nicht in der Bewertung des Zinsennehmens; denn das weltliche Gesetz läßt wegen der menschlichen Unvollkommenheit manches unbestraft, damit der äußere materielle Nutzen vieler nicht behindert wird. Christlich beurteilt bleibt der Wucher trotzdem Sünde.

Schon bei Duns Scotus bilden die „montes pietatis" eine Ausnahme vom Zinsverbot[23]); es sind dies Darlehenskassen für die Armen, die von Beamten verwaltet werden. Die Entleiher müssen zu deren Entlohnung jeden Monat ein bestimmtes Entgeld bezahlen, das man wohl als Zins bezeichnen darf. Aber hier wird eine Leistung entlohnt, nicht an eine Fruchtbarkeit des Geldes gedacht. Manche Lehrer halten auch diese Form des Zinszahlens für unerlaubt, so Cajetan. Das Lateran-Konzil 1515 bestätigte sie indes.

Ein weiterer Fall der Erlaubtheit des Zinsennehmens tritt dann ein, wenn der Gläubiger gezwungen wurde, Geld auszuleihen. So kann etwa der Staat auf seine Bürger einen Zwang ausüben bei einer Staatsanleihe. Die Bürger dürfen dann als Entschädigung Zinsen verlangen[24]).

---

[19]) Thom. II—II q. 62: Unter Berufung darauf Ant. v. Flor., S. th. II Tit. I c. VII § 18. — Duns Scotus, In Sent. IV dist. XV q. 2 S. 293.

[20]) Bern. v. S., Sermo XXXIX S. 278. — Vgl. Dom. Soto Lb. VI q. 1 a. 3 S. 394. — Joh. de Lugo, de iustitia et iure Bd. II disp. 25 Sect. VI S. 260.

[21]) ib. Sermo XXXIII S. 239.

[22]) ib. Sermo XXXIX S. 249. — Vgl. Alex. v. Hales, In Sent. III De VII praeceptio et de usura (S. XL). Sola voluntas non facit usurarium, nisi interveniat pactum; secundum legem humanam, quia lex humana manum cohibet, non animum. Secundum vero legem divinam, quae animam cohibet, sola voluntas facit usurarium. Berufung auf Luc. 6, 35. — Vgl. Duns Scotus, Sent. IV dist. XV q. 2 (S. 355).

[23]) Duns Scotus, Sent. IV dist. XV q. 2 (S. 313).

[24]) Bern. v. S., Sermo XXXIV. Übereinstimmend mit Thomas, S. th. II—II q. 77 a. 2.

Im allgemeinen gilt die Anschauung, daß nicht nur der Gläubiger keinen Zins nehmen, sondern auch der Borger keinen Zins zahlen dürfe, selbst wenn er von der anderen Seite gefordert würde. Solcher Forderung zu folgen, bedeutete Unterstützung des Wuchers. Nur wenn höchste Not ihn drängt und kein anderer Ausweg für ihn sich zeigt, darf der Schuldner das Zinsverbot überschreiten; „necessitate coactus" bleibt er sündlos[25]).

Das Leihkapital hat also lediglich den Sinn, der Not des Nächsten abzuhelfen und ihn wieder auf die Höhe seines Standes zu bringen, aber auch nur dahin. Einem zügellosen Gewinnstreben über den Stand hinaus, auf seiten des Borgers wie auf seiten des Gläubigers, wirken alle auf das Darlehn bezüglichen ethischen Anweisungen direkt entgegen.

Die Geldleihe ist eine von Fall zu Fall geübte Liebestat. Unter keinen Umständen darf aus ihr ein „Geschäft" gemacht werden. Es gibt keinen Beruf des „Geldleihers". Nur von einem solchen kann aber die These Sombarts gelten, daß „aus der Geldleihe der Kapitalismus geboren sei". Für das einzig von der Scholastik gebilligte Notdarlehen treffen die von S. angeführten Merkmale, die auf kapit. Geist hinwirken sollen, nicht zu. S. spricht (Die Juden und das Wirtschaftsleben S. 222) von „der quantitativen Bestimmtheit des wirtschaftlichen Vorgangs", von dem „Vertragsmäßigen" und dem Ausschluß des „Nahrungsmäßigen", vom „Fehlen einer sinnvollen körperlichen oder geistigen Tätigkeit", von der „Ausbeutung fremder Arbeit". All dies kommt für das Notdarlehen nicht in Frage.

Auch vom Handelskapital gilt in der Hochscholastik durchweg noch die aristotelische Anschauung von der Unfruchtbarkeit des Geldes. Der Fleiß des Unternehmers, der mit dem Gelde arbeitet, erzeugt den Mehrwert[26]). Eine sachliche Produktivität widersprach dem natürlichen Empfinden, das sich eine Produktivität nur aus der persönlichen Tätigkeit vorstellen konnte oder aus der den Lebewesen innewohnenden organischen Anlage zur Fruchtbarkeit. Die Vorstellung des Geldes als eines vom Menschen erfundenen leblosen Dings, das aus sich heraus sich vermehrt, ist der Hochscholastik unheimlich. Sie übersieht die Konsequenzen dieser Idee nicht und muß ihr daher feindlich sein.

Bei Thomas, seinen Zeitgenossen und unmittelbaren Schülern bleibt diese Anschauung durchweg aufrechterhalten. Zwei Jahrhunderte

---

[25]) Ibidem.

[26]) Ric. de Mediavilla, In Sent. IV dist. 15 a. 5 q. 5 (S. 223): Pro re sterili nullus debet exigere fructum, sed pecuniar de se est res sterilis; nullum enim potest parere fructum, nisi per laborem et sollicitudinem utendis: ergo lucrum de pecunia tua exigere non debes si ollo lucro nin laborasti, seu sillicitus fuisti ... Lucrum de pecunia proveniens non est fructus eius, sed humanae industriae et laboris: et quia homo est dominus sui laboris et industriae lucrum quod iusta mercationem aquisivit de pecunia extorta per usuram non tenetur restituere.

später aber, bei einem sonst streng an die Lehren der Hochscholastik sich haltenden Vertreter der praktischen Moral, bei Bernardin von Siena, wird solchem Geld, das vom Besitzer ausdrücklich als Handelskapital bestimmt ist, eine gewisse zeugende Kraft zugesprochen (quandam seminalem rationem lucrosi, quam communiter capitale vocamus); Bernardin nennt dieses Geld Kapital. Auch Antonin von Florenz unterscheidet streng zwischen Kapitalanlage (ratio capitalis) und einfacher Geldleihe (mutuum)[27]).

Aber so weit ist die Entwicklung noch nicht gediehen, daß, losgelöst von der Arbeitskraft des Besitzers, dem Geld Fruchtbarkeit zugesprochen würde. Unbenutzt daliegendes Geld hat keine Zeugungskraft. Nur Geld, das in Handelsgeschäften steckt, ist wahres Kapital[28]).

Auf das Geschäftskapital bezieht sich auch wohl die Äußerung des Franz de Mayronis über das Zinsennehmen. Zu seiner Zeit hat die wirtschaftliche Entwicklung die Theorie bereits so weit zu erweichen vermocht, daß man das naturrechtliche Argument gegen das Zinsennehmen fallen läßt. Franz erklärt, der Zins widerspreche durchaus nicht der kommutativen Gerechtigkeit; denn er gereiche zum Heil des Staates: usura bedeutet usus rei; der Gebrauch einer Sache aber bringe dem Staat Vorteile. Daher dürfe man nicht behaupten, das Geld sei unfruchtbar, da doch sein Gebrauch Nutzen schaffe. Dem natürlichen Recht entspricht der Zins also; aber nach übernatürlichem Recht, nach positivem göttlichen Gebot ist und bleibt der Zins unerlaubt. Den Versuch, das Zinsverbot mit einer rationalen Begründung zu stützen, hat man also aufgegeben; ganz kann man indes noch nicht auf das Verbot verzichten, darum hält man die irrationale, religiöse Begründung fest[29]).

Die Scholastik sieht streng darauf, daß jedem Gewinn aus Kapital auch eine Leistung zugrunde liege. Treten daher mehrere Kaufleute zu einer Handelsgesellschaft (societas) zusammen und einer liefert das Kapital, dann darf er nur unter der Voraussetzung am Gewinn sich

---

[27]) Bern. v. S., Sermo XXXIV c. 3: Illud quod in firmo proposito domini sui est ordinatum ad aliquod probabile lucrum, non solum habet rationem simplicis pecuniae sive rei, sed etiam ultra hoc quandam seminalem rationem lucrosi, quam communiter capitale vocamus. Ideo non solum reddi habet simplex valor ipsius, sed etiam valor superadjunctus. — Ant. v. Flor. II Tit. I c. 6 § 16 und c. 7 § 15.

[28]) Ant. v. Flor., S. th. II Tit. I c. 7 § 15.

[29]) Franz d. Mayronis, In Sent. IV dist. 16 q. 4 fol. 29 (30): De iure naturali non apparet quod (usura) sit illicita. Una ratio assignatur: usura est usus aeris, pecunia sterilis est, et ideo non debet reddere fructum, ut plus recipiatur quam mutuatum fuit. Respondes: usus rei in politia attenditur ad utilitatem rei publicae: unde in se res non dantur sterile, sed ut cadunt in usu: quo pecunia est multum utilis ... Si sit illicita (usura) est de iure subnaturali ...

beteiligen, daß er das ganze Risiko des Unternehmens mitträgt und im Falle des Mißlingens auch den Verlust auf sich nimmt. Verlangt er im Vertrag ausdrücklich eine Sicherstellung seines Anteils vor Verlust, dann treibt er Wucher, denn seine Kapitalhingabe war eine bloße Geldleihe (mutuum) [30]).

Die Übernahme von Risiko aber bedeutet eine Leistung, für die nach dem Prinzip der kommutativen Gerechtigkeit eine Gegenleistung erwartet werden darf in Gestalt der proportionalen Gewinnbeteiligung.

Bei Bernardin und den übrigen Vertretern einer freieren Auffassung zeigt sich ein Mangel an Folgerichtigkeit, den Scheler herausgestellt hat (Umsturz der Werte II S. 311): wenn dem Geschäftskapital eine schöpferische Eigenschaft innewohnt, dann muß gerechterweise jegliches Produktivdarlehen verzinst werden, nicht nur dann, wenn der Besitzer das Risiko mitträgt. Das Problem wurde von den Moralisten also nicht zu Ende gedacht; die wirtschaftlichen Möglichkeiten, die sich bei konsequenter Durchführung des Kapitalgedankens ergeben, gehen ihnen nicht auf, weil ihr Blick auf die ethische Seite der Frage gerichtet bleibt, daß nämlich jedem Gewinn eine Arbeitsleistung entsprechen muß. Um so unbegründeter erscheint es, ihnen eine von den ethischen Gesichtspunkten erst sekundär beeinflußte, vorwiegend aber auf den wirtschaftlichen Fortschritt bedachte Wirtschaftsbetrachtung zuzuschreiben. Diese läßt sich aus den Quellen durchaus nicht nachweisen. Im Gegenteil, alle Momente, die Sombart als Stützpunkte des kapit. Geistes ansieht, werden von den Moralisten ausdrücklich verworfen.

Dies ist zweifellos richtig, daß bei ihnen die Hemmungen, mit denen die Hochscholastik die Wirtschaft zu sehen gewohnt war, einer neutraleren und ruhigeren Betrachtungsweise gewichen sind. Aber von einer bewußten Förderung des Wirtschaftslebens als solchem kann nicht die Rede sein. Die ganze Art der Formulierung und der Pointierung der wirtschaftlichen Anweisungen zeigt, daß es den Moralisten lediglich auf die Seelen ankommt, nicht auf eine Belebung des Wirtschaftslebens.

Die Anerkennung dessen, daß bei Geschäftskapital etwas anderes vorliegt als bei bloßem Leihkapital, bedeutet eine Neuerung insofern als es zeigt, daß man daran ist, einen Lebensbezirk, ein Kulturgebiet, das der ethischen Betrachtung früherer Zeiten entwachsen ist, neu zu schauen und zu normieren. Das Stehenbleiben auf halbem Wege aber verrät, wie sehr man noch unter einer zu großen Befangenheit in den alten Anschauungen leidet. Keinesfalls aber dürfen jene Momente als Lockerung der Grundhaltung aufgefaßt werden.

---

[30]) Dur. a S. Porc., In Sent. III dist. 37 a. 4.

C. Schluß.

Rückblick.

Auf Schritt und Tritt sind wir im Verlauf unsrer Darstellung der wirtschaftlichen Grundanschauungen der Hochscholastik Elementen begegnet, die in striktem Gegensatz stehen zum „Geist des Kapitalismus". Ein Übergang von einer Geisteshaltung zu einer andern, so daß dabei ein Abhängigkeitsverhältnis angenommen werden muß, ist aber im Verlauf einer geschichtlichen Entwicklung nur dann vollziehbar, wenn in jener ersten Ansätze zu dieser zweiten oder mindestens keine Hemmungen für diese liegen. Von beidem kann bei unserm Problem nicht die Rede sein. Im Gegenteil, gerade in den wesentlichen bestimmenden Momenten fanden wir die Ideen der Hochscholastik so eindeutig antikapitalistisch determiniert, daß eine Beeinflussung des kapit. Geistes durch sie völlig undenkbar erscheint. So stark zeigt sich der Gegensatz, daß ein Aufkommen des letzteren nur mit der gänzlichen Abwendung von hochscholastischer Einstellung möglich werden konnte. Von der Untreue in kleinen Einzelzügen bis zur letzten Preisgabe des Ganzen führt ein langer geschichtlicher Weg der allmählichen Emanzipation. Die Festlegung seiner einzelnen Etappen bleibt einer rein historischen Untersuchung vorbehalten.

Literaturangaben.

Quellen.

Aegidius Colonna Romanus, De regimine principum. Romae 1607.
Aegidius Lessinus bei Thom. v. Aqu., Op. omn. Opus 73 De usuris.
Albertus Magnus, Op. omn. Paris 1891.
Alexander de Alès, Summa theol. 4 T. Lugd. 1515/16.
— In Sent. Petri Lombardi (per Ant. Koberger). Lugd. 1475.
Augustinus, Migne Patrol. lat.
Antoninus Florentinus, Summa theol. (= Summa moralis). Lugd. 1511.
— Summa confessionalis. Lugd. 1546.
Bernardin von Siena, Op. omn. 5 T. Lugd. 1650.
Bonaventura, Op. omn. 10 T. Ad Claras Aquas 1882—1898.
Buridanus, Joh., Quaestiones super X. lb. Ethic. Arist. Paris 1518.
— Quaestiones super VIII. lb. Polit. Arist. Paris 1513.
Burlaeus, Gualterus, Expositio sup. X. lb. Ethic. Arist. Venet. 1500.
Cajetan, Comment. in Summam theol. St. Thom. Aqu. Romae.
Duns Scotus, Op. omn. Paris 1894.
Durandus a S. Porciano, Comment. in IV. lb. Sent. Lugd. 1563.
Franciscus de Mayronis, Script. sup. IV. lb. Sent. Venet. 1504—1507.
Guillelmus Antissiodorensis, Summa in IV. lb. Sent. Paris 1500.
Henricus Goethals a Gandavo, Aurea quodlibeta. Venet. 1613.
Chrysostomus Javellus, Op. omn. Lugd. 1568.
Petrus Lombardus, Libri IV Sentent.
Lugo, Joh. de, De iustitia et iure. Lugd. 1642.
Molina, Lud. de, De iustitia et iure. Mogunt. 1659.
Richard de Mediavilla, In IV. lb. Sent. Brixiae 1591.
Soto, Dominicus, De iustitia et iure. Lugd. 1559.
Sylvius, Franc., Comment. in Summ. theol. Thom. Aqu. Duaci 1620/31.
Thomas Aquinas, Op. omn. Romae.
— Summa theol. Romae 1889.
Valentia, Gregor v., Comment. theol. in Summ. theol. Thom. Aqu. Ingolstadt 1591—1597.
Vincentius Bellovacensis, Speculum doctrinale. Duaci 1624.

Literatur.

Bäumker, Clemens, Die europäische Philosophie des Mittelalters. (Kultur der Gegenwart I, 5².)
Brentano, Lujo, Die Anfänge des modernen Kapitalismus. München 1916.
— Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte. München 1901.
— Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums. (Sitzungsberichte d. philos.-philol. u. hist. Klasse der kgl. bayr. Akad. d. Wiss.) München 1903.
Bücher, Karl, Entstehung der Volkswirtschaft. 16. Aufl. Tübingen 1922.
Carnegie, A., Kaufmanns Herrschgewalt. 4. Aufl. Leipzig 1910.
Contzen, H., Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im Mittelalter. Leipzig 1869.

von Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. 1887.
Endemann, W., Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre bis gegen Ende des 17. Jahrh. 2 Bde. Berlin 1874, 1883.
Funk, Fr. X., Über die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen. Zeitschr. f. d. ges. Staatswiss. Bd. 25, 1869.
Hohoff, Wilh., Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik. Paderborn 1909.
Ilgner, Carl, Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins v. Flor. Paderborn 1904.
Keller, Franz, Unternehmung und Mehrwert. Paderborn 1912.
Kempel, F., Göttliches Sittengesetz und neuzeitliches Erwerbsleben. Mainz 1902.
Lessel, Die Entwicklungsgeschichte der kanonistisch-scholastischen Wucherlehre im 13. Jahrh. (Diss. Freiburg-Schw.) Luxemburg 1905.
Marx, Karl, Das Kapital. Hamburg, I^4 1890, II^2 1893, III 1894.
Maurenbrecher, Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. Leipzig 1898.
Mausbach, Joseph, Die Ethik des hl. Augustinus. 2 Bde. Freiburg 1909.
Pesch, Heinrich, Christliche Berufsidee und kapitalistischer Geist. (Stimmen aus Maria Laach Bd. 75, 1908.)
Pohle, Ludw., Der Unternehmerstand. (Vorträge der Gehestiftung Bd. 3.) Leipzig 1910.
Rathenau, Walter, Reflexionen. Leipzig 1912.
Ratzinger, Gg., Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen. 2. Aufl. Freiburg 1895.
Rockefeller, J. D., Memoiren. Berlin 1909.
Schaub, Franz, Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter. Freiburg 1905.
Scheler, Max, Vom Umsturz der Werte. 2 Bde. Leipzig 1919.
— Vom Ewigen im Menschen. Leipzig 1921.
Schilling, Otto, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Freiburg 1908.
— Die Staats- und Soziallehren des hl. Thomas von Aquin. Paderborn 1923.
Schmoller, Gustav, Die geschichtliche Entwicklung der Unternehmung. (Jahrbuch für Gesetzgeb. u. Verw. 1890, III.)
Schreiber, Edmund, Die volkswirtschaftlichen Ansichten der Scholastik seit Thomas von Aquin. Jena 1913.
Schreyvogl, Friedr., Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre des Thomas von Aquin. (Herdflamme Bd. 3.) Jena 1923.
Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des kanon. Rechts. 3 Bde.
Seipel, J., Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter. (Theol. Stud. d. Leoges.) Wien 1907.
Simmel, Gg., Die Philosophie des Geldes. 1908.
Sombart, W., Der Bourgeois. München 1913.
— Der moderne Kapitalismus. Leipzig.
Sommerlad, Theod., Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters. Leipzig 1903.
Steinbüchel, Theod., Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquin. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A., hrsg. v. Cl. Baeumker, Bd. 11 Heft 1.) Münster 1912.
Stöckl, Albert, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz 1865.
Tille, Arnim, Zur Geschichte der Unternehmung. (In „Studium Lipsiense", Ehrengabe für K. Lamprecht, S. 387.)

Troeltsch, Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1919.
Verweyen, Joh. Mar., Die Philosophie des Mittelalters, nach Problemen dargestellt. Berlin und Leipzig 1921.
Weber, Max, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. (Religionssoziologie Bd. 1.) München 1915.
de Wulf, Maurice, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Übersetzt von R. Eisler. Tübingen 1913.

Lebenslauf.

Am 21. 9. 1897 wurde ich als Tochter des Eisenbahn-Werkstättenvorstehers Konrad Brey zu Frankfurt a. M. geboren. Nach der Entlassung aus der Mittelschule besuchte ich das dortige Seminar für technische Lehrerinnen und legte die Staatsprüfungen der Lehrerinnen für Hauswirtschaftskunde, Handarbeit und Turnen ab. Danach besuchte ich die obersten Klassen der Studienanstalt Schillerschule in Frankfurt a. M., um nach bestandener Reifeprüfung an der dortigen Universität zunächst Volkswirtschaft, Philosophie und Geschichte zu studieren. Nach fünf Semestern ging ich von der wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen zur philosophischen Fakultät über, nur die wirtschaftsgeschichtlichen Studien behielt ich in ihrem Rahmen bei. Außer der Universität Frankfurt a. M. besuchte ich die Hochschulen von Köln a. Rh. und München.

Meine hauptsächlichen akademischen Lehrer waren die Herren Professoren: Cornelius, Gelb, Heinemann, Küntzel, von Martin, Platzhoff, F. Schneider, Schumann, Steffes, Honigsheim, Scheler, Becher, Gallinger, Geyser, Günter, Oncken, Strieder.

Anregung und Förderung bei der Ausarbeitung meiner Dissertation verdanke ich den Herren Professoren von Martin und Gallinger.

Hedwig Brey.